Archiv für Philosophie und Soziologie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie.
XXXVIII. Band, 1. und 2. Heft.

I.

Wie ist das vernünftige Sollen und die Wissenschaft des Sollens bei Hegel möglich?

Zur Kritik der Rickert'schen Abhandlung „Über idealistische Politik als Wissenschaft"

Von
K. Akamatsu (Nagaya, Japan).

I.

„Das, was ist, zu begreifen", sagt Hegel, „ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft." Die Aufstellung des Sollens oder die Belehrung, wie ein Staat sein soll, nach Hegel, steht außerhalb der Philosophie bzw. der Wissenschaft. Ausdrücklich ist Hegel gegen die Meinungen, welche in dem Gebiet der Wissenschaft das Sollen oder Belehrung behandeln wollen. Aber ein vernünftiges Sollen muß vorhanden sein, damit es für den gegenwärtigen Zustand des Staates einen Leitstern bilden kann. Ohne dieses Sollen kann keine Politik existieren, können keine richtigen politischen Bestrebungen vorhanden sein. Aber das ist wirklich, daß es solche Bestrebungen gibt und verschiedene richtige staatliche Einrichtungen

aufgestellt sind. Dieses wirkliche Vorhandensein des vernünftigen Sollens muß eine Philosophie erkennen und begründen.

Wie ist dieses vernünftige Sollen nach dem Hegelschen Sinne möglich, und in welchem Sinne kann das Sollen im Gebiete der Wissenschaft behandelt werden?

II.

Dieses Problem ist bei Fichte ganz deutlich. In seinem „geschlossenen Handelsstaat" hat er zuerst den Vernunftstaat behandelt, welcher in der Wirklichkeit nicht vorhanden ist; dann im zweiten Buch den wirklichen, geschichtlichen Staat, wie er geschichtlich war und ist. Im dritten Buch kommt dann die Versöhnung zwischen dem Vernunftstaat und dem wirklichen Staat, und nach der Idee des Vernunftstaates richtet sich das vernünftige Sollen gegen den wirklichen Staat. Rickert erklärt in seiner Abhandlung (Akademie, 4. Heft, S. 147—168) dieses Verhältnis wie folgt: die Politik sei insofern möglich, als die Spannung zwischen dem noch unwirklichen Ideal und dem wirklichen Leben besteht. Der Vernunftstaat sei der Wertstaat, zu dem wir Stellung nehmen, indem wir ihn verwirklichen wollen, oder von dem wir wissen, daß wir ihn verwirklichen sollen, weil er politisch wertvoll ist. „Die Lehre vom Vernunftstaat ist dann notwendig die Lehre von den politischen Werten." „Kurz nur, wenn wir das Staatsideal in der Philosophie als Wert bestimmen können, wird es für die Politik fruchtbar, denn allein auf Grund einer Kenntnis der Werte, die gelten, vermag der Politiker zu sagen, was im Staate geschehen soll, und wie daher das politische Programm zu gestalten ist."

Diese Rickertsche Erklärung ist insofern ganz richtig, als sie sich auf Fichte bezieht. Aber Rickert geht auch auf die Rechtsphilosophie Hegels ein. „Sein Werk dürfe," erklärt er, „insofern es die Staatswissenschaft enthält, einerseits nichts anderes sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen (es stimmt also in dieser Hinsicht mit Fichtes geschlossenem Handelsstaat überein), aber es müsse zugleich als philosophische Schrift, sagt Hegel, am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu sollen." „Hegel wollte den Staat als ein in sich Vernünftiges begreifen, und was soll die Vernunft anderes sein als ein Wertbegriff?" Hier identifiziert Rickert die Hegelsche

Vernunft mit dem Wertbegriff. Er sieht den Hegelschen Vernunftstaat als Wertstaat, was aber nach meiner Meinung nicht richtig ist. Bei Fichte ist der Vernunftstaat ein Wertstaat, wie Rickert mit Recht erklärt, welcher nicht wirklich ist und darum verwirklicht werden soll. Der Vernunftstaat ist bei ihm das Ziel der politischen Bestrebungen, darum ist die Fichtesche Vernunft das, was der Rickertsche Wert ist. „Wir stellen" sagt Rickert, „dann als ‚Idee' das Wertziel, das noch nicht erreicht ist, aber erreicht werden soll, dem schon erreichten ‚wirklichen' Zustand gegenüber, verstehen unter Wert also etwas noch nicht Wirkliches, im Leben erst zu Verwirklichendes." Also stimmt der Fichtesche Vernunftstaat ganz genau mit dem Rickertschen Wertbegriff überein. Nach Fichte ist der Vernunftstaat etwas ganz anderes als der wirkliche Staat. Der letztere soll durch die Politik, durch das politische Sollen allmählich dem ersten angenähert werden.

Aber bei Hegel ist die Sache ganz anders. Freilich sagt er selbst in seiner Vorrede zur Rechtsphilosophie: „den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen". Aber sein Vernunftbegriff ist ganz anders als der Fichtes und somit auch der Rickerts. „Das, was ist, zu begreifen", sagt Hegel in der Vorrede, „ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft." Mit dieser Vernunft meint er die seiende Vernunft. Die seiende Vernunft ist die Objektivität, die Substanz, die lebendige Allgemeinheit, und diese seiende Vernunft, von der wissenden Vernunft erfaßt, ist der Begriff oder die Idee. Diese Idee, der Begriff oder das Vernünftige ist nicht zu verwirklichen, weil sie schon lebendig in der Wirklichkeit als Objektivität ist. Hier kommen die berühmten Sätze Hegels „Was vernünftig ist, das ist wirklich, was wirklich ist, das ist vernünftig." Hegels Wirklichkeitsbegriff ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz (Ency. § 142). Darum hat die Wirklichkeit, wenn wir über sie reflektieren, die zwei Seiten: Wesen und Existenz. Das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, wie er in derselben Vorrede sagt, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde. Das Vernünftige tritt mit der bunten Rinde hervor. Deshalb ist diese bunte Rinde die Wirklichkeit. Eine Existenz,

eine Erscheinung ist insofern wirklich, als sie ihren Kern hat und als sie damit die bunte Rinde ist. Das Vernünftige entfaltet sich als Erscheinung, deswegen ist sie wirklich. Das Vernünftige ist versteckt in der Wirklichkeit, deswegen, was wirklich ist, das ist vernünftig.

Das Vernünftige, die Idee, ist in der Wirklichkeit als ihr Puls, als ihre Lebendigkeit vorhanden. Es ist gar nicht das, was verwirklicht werden soll. Es ist schon als Kern vorhanden. Hegelscher Vernunftstaat bedeutet infolgedessen keinen Wertstaat, welcher in der Gegenwart nicht ist und in der Zukunft herbeizuführen ist. Der Vernunftstaat ist, nach Hegel, der wirkliche Staat, welcher wirklich erkannt wird. Er ist wirklich vorhanden, darum braucht man sich eigentlich gar nicht erst bemühen, ihn in der Zukunft zu verwirklichen. Dagegen ist der Fichtesche Vernunftstaat eine Idee ohne Wirklichkeit, damit ein Sollen oder ein Wert, ein Ziel.

Das ist der Unterschied zwischen dem Fichteschen und dem Hegelschen Vernunftstaat. Dieser Staat ist kein Wertstaat, wie Rickert ihn erfaßt, zu welchem wir Stellung nehmen, indem wir ihn verwirklichen. Hegelsche Vernunft kann man auch Wert nennen, aber nicht im Rickertschen Sinne. Für Hegel ist der Wert immer wirklich vorhanden, er ist lebendig, und weil er das Wesentliche in der Wirklichkeit ausmacht, so ist er ein Wert, aber nicht Zukünftiges, nicht erst zu Verwirklichendes.

III.

Aber hier öffnet sich ein wichtiges Problem, ob das Hegelsche Vernünftige alles, was existiert, einschließt, ob es nicht in der Hegelschen Wirklichkeit Zweideutigkeit gibt, aber in welchem Sinne?

Hegel selbst unterscheidet, „was von dem weiten Reiche des äußeren und inneren Daseins nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient.“ Und er erklärt weiter, daß im gemeinen Leben man etwa jeden Einfall, den Irrtum, das Böse und, was auf diese Seite gehört, sowie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine Wirklichkeit nenne. Aber auch schon einem gewöhnlichen Gefühl werde eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; „das Zufällige sei eine Existenz, die keinen größeren Wert als den eines Möglichen hat.“

Wir müssen zuerst genau bestimmen, was sein Wirkliches und Vernünftiges bedeutet. Es ist leicht erkennbar, daß Hegel seinen Satz „Was vernünftig ist, das ist wirklich . .“, gegen den Gedanken des leeren, verstandmäßigen Sollens und gegen subjektive, willkürliche Meinungen aufgestellt hat. „Die Seichtigkeit führt von selbst,“ sagt er in seiner Vorrede, „in Rücksicht des Sittlichen, des Rechts und der Pflicht überhaupt . . . auf die Prinzipien der Sophisten, die wir aus Plato so entscheiden kennen lernen . . . die Prinzipien, welche das, was Recht ist, auf die subjektiven Zwecke und Meinungen, auf das subjektive Gefühl und die partikuläre Überzeugung stellen.“ Gegen diese Seichtigkeit und subjektiven Meinungen richtet sich Hegel ganz leidenschaftlich. Dann wendet er sich gegen das leere Sollen. „Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt . . . Geht seine Theorie in der Tat darüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen.“ Mit diesen subjektiven Meinungen und leerem Sollen ergeben sich die Zufälligkeiten, bloße Erscheinungen, Irrtümer usf., welche keine Objektivität, kein Vernünftiges haben, welche, ohne sich in die Sache zu vertiefen, irgend etwas behaupten und willkürlich einführen. Diese Meinungen und dieses Sollen, wie er selbst sagt, existieren wohl gerade so, wie das Böse und das Verbrechen usf. existieren, aber diese haben keine Objektivität, keine Substanz, keine lebendige Allgemeinheit. Deswegen sind sie nicht wirklich, nicht vernünftig. Das ist der erste Sinn, den der Satz Hegels ausspricht, und nach diesem Sinne sollen sie vernichtet werden, oder richtiger, sie sollen in die Allgemeinheit aufgehoben werden.

Aber das ist nicht alles, was der Satz bedeutet, wir müssen ihn noch weiter auslegen. Der Irrtum, das Böse, das Häßliche usf. sind wirklich vorhanden, wenn man sie richtig betrachtet. Das kann man gar nicht verneinen. Irrtum als solcher existiert wirklich, weil man den Irrtum als solchen erkennen kann, wenn man ihn richtig, objektiv, vernünftig betrachtet, d. h. ihn von dem Standpunkt des Ganzen aus sieht und ihn nicht zum Ganzen absolutiert; weil der Irrtum, nach Hegel, sich nur dadurch ergibt, daß ein Teil für das Ganze genommen wird. Wenn man nicht vernünftig sieht, kann man ihn nicht als Irrtum erkennen, sondern ihn vielmehr für Wahr-

heit halten. Diese behauptete Wahrheit ist nicht wirklich, sondern sie ist Irrtum. Mit anderen Worten ist der Irrtum als solcher wirklich, aber der Sinn der behaupteten Meinung ist nicht wirklich. Das Böse existiert wirklich, wenn man es als solches vernünftig sieht und es für das Gute nicht hält. Aber das Böse ist, nach Hegel, nicht allgemeine Lebendigkeit, darum nicht Wirkliches. Ein willkürliches Gesetz, welches keine Beziehung zur lebendigen Wirklichkeit hat, existiert auch wirklich als solches; aber es existiert nicht als richtiges Gesetz, welches an die lebendige Sittlichkeit geknüpft ist. Auf diese Weise kommt Zweideutigkeit des Wirklichkeitsbegriffes vor. Wir müssen noch näher ihre Bedeutung betrachten.

Daß man vernünftig etwas erkennt, das muß etwas anderes sein, als daß die Sache vernünftig ist. Wenn man objektiv oder vernünftig erkennt, kann man richtig das, was lebendig ist, als Lebendiges, das, was tot ist, als Totes erkennen, aber das Lebendige und das Tote als die Sache selbst sind ganz verschieden. Jenes hat sein lebendiges Wesen, dieses hat es schon verloren. Das Erkennen, welches das, was ist, so wie es ist, erkennt, ist vernünftig, richtig und wirklich. Nach dem Hegelschen Satz soll das Erkennen zuerst vernünftig sein. Es wirkt als Erkennen, darum ist es vernünftig. Das ist das Grundprinzip der Hegelschen Erkenntnis, welches die Belehrung, wie eine Sache „erkannt werden soll", ist.

Dann kommt das Erkannte in Frage. Hier tritt die Vernunft nicht als die Vernünftigkeit der Erkenntnis, sondern als die der Sache selbst auf. Das Vernünftige in der Sache ist, nach Hegel, ihre Lebendigkeit, lebendige Allgemeinheit, das Wesen. Und es gibt viele Stufen der Wesenheiten oder der Potenzen zwischen dem Vernünftigsten, Wesenvollsten und dem Unvernünftigsten Wesenlosesten. In der sittlichen Welt z. B. gibt es die lebendige allgemeine Sittlichkeit. Wenn das Recht mit dieser lebendigen Allgemeinheit ganz übereinstimmt, ist es Naturrecht im Hegelschen Sinn. Das ist die lebendige Institution eines Staates, welche von den anderen bestimmten Gesetzen unterschieden wird. Die letzteren gehören zu der positiven Rechtswissenschaft und sind im Vergleich mit den ersten etwas Zufälliges. „Dieses, was als Besonderheit von der Reflexion angesehen werden kann," schreibt Hegel in seiner früheren Abhandlung (Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts. Hegels Schriften von Lasson S. 403), „ist nicht ein Positives

noch Entgegengesetztes gegen das lebendige Individuum, das dadurch mit der Zufälligkeit und Notwendigkeit zusammenhängt, aber lebendig." Diese Besonderheiten und Zufälligkeiten in den Gesetzen sind in seiner „Rechtsphilosophie" positive Rechte genannt worden. Aber: „Der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Teil sich selbst organisiert und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht" (ebenda S. 400). Hier kommt noch „Was in der Gegenwart keinen wahrhaften lebendigen Grund hat" (S. 408) vor, welches ein unvernünftiges und damit unwirkliches Gesetz ist.

Von dieser Betrachtung kann man gleich erkennen, daß es erstens gibt: das philosophische Recht oder Naturrecht im Hegelschen Sinne, zweitens das besondere Recht, welches Hegel später positives Recht nannte, und letztens erstorbenes Recht, unter welchem man auch solche „abscheuliche Gesetze" einreihen kann, „welches dem Gläubiger nach den verlaufenen Fristen das Recht gab, den Schuldner zu töten oder ihn als Sklaven zu verkaufen." (Rechtsphil. § 3). Das erste und zweite sind in bezug auf die Sache selbst vernünftig, trotzdem Hegel sich das zweite als etwas Verstandmäßiges denkt. Was die äußere Ordnung, Zusammenstellung, Konsequenz und weitere Anwendungen betrifft, das sei Sache des Verstandes (ebenda § 212): „Es läßt sich nicht vernünftig bestimmen." Aber Hegel muß hier zu seinem Grundprinzip zurückkehren. „Die Vernunft ist es selbst," fährt er weiter, „welche anerkennt, daß die Zufälligkeit, der Widerspruch und Schein, ihre, aber beschränkte Sphäre und Recht hat" (ebenda § 214). Das letzte ist, wie oben gezeigt, auch wirklich in Ansehung seiner Erkenntnis; es ist wirklich als schlechtes oder erstorbenes Gesetz, aber in Beziehung zu seiner Sache ist es nicht wirklich, damit nicht vernünftig, weil es nicht wirkt. Zu dieser dritten Stelle gehören solche Besonderheiten, wie Unrecht, Verbrechen, das Böse, Heuchelei usf.

Das Gute ist, nach Hegel, überhaupt das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit (ebenda § 132). Das Böse ist dagegen subjektiver Wille, welcher keine Allgemeinheit hat und damit zufällig und zwar eine Willkür ist. Verbrechen ist auch eine äußerliche Existenz, die aber in sich nichtig ist, gegen welche die Wirklichkeit des Rechts ist und die Nichtigkeit dieser Verletzung durch die Vernichtung der letzten manifestiert.

Diese verschiedenen Gegensätze gegen die lebendige Allgemein-

heit sind als Sache selbst nicht vernünftig, darum nicht wirklich. Sie stehen der Hauptströmung der lebendigen Allgemeinheit gegenüber und haben in sich kein Wesentliches, als lebendige Allgemeinheit, daher sind sie nicht wirklich. Aber wie schon erwähnt worden ist, von dem Standpunkt der Erkenntnis sind sie auch als solche wirklich; sie existieren als die Teile im Ganzen. Es gibt als Wirklichkeit schlechte Gesetze, Verbrechen, böse Handlungen, Irrtümer usf., die unserer Erkenntnis nicht entgehen können. Hegel ist auch am entferntesten, diese Erscheinung als unwirklich außer seinem Erkennen zu lassen. Er hat sie als Erkanntes in sein System aufgenommen und erläutert.

Hier will ich zu seinem zweiten Prinzip der Erkenntnis, wenn man es so nennen kann, zurückkehren, welches er am Anfang der Einleitung zur Rechtsphilosophie etwas plötzlich anführt. „Die Philosophie hat es mit Ideen und darum nicht mit dem, was man bloße Begriffe zu heißen pflegt, zu tun, sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, sowie daß der Begriff allein es ist, was Wirklichkeit hat, und zwar so, daß er sich diese selbst gibt. Alles was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes Dasein, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung usf. (Rechtsphilosophie §1).

Der Hegelsche Begriff hat die Substanz, welche das Absolute, das an und für sich seiende Wirkliche ist, zu seiner unmittelbaren Voraussetzung. Die Substanz ist das an sich, was der Begriff als Manifestiertes ist. Sie ist das absolute Wesen, alle Wirklichkeit und Möglichkeit in sich enthaltend (Logik II, S. 213ff.). Darum schließt der Begriff das Wesentliche der Wirklichkeit in sich ein, und er ist zugleich Idee, welche die absolute Einheit des Begriffes und der Objektivität ist. Von dieser Betrachtung des Begriffes ist es ganz klar, daß der Begriff allein es ist, was Wirklichkeit habe, und alles, was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, sei vorübergehendes Dasein, wesenlose Erscheinung. Hegel erwähnt öfters das Böse, Unrecht und dergleichen als bloße Erscheinungen, äußere Existenzen, aber trotzdem mußte er diese Erscheinungen als die dialektische Bewegung des Begriffes in seinem System erläutern. Das scheint ein Widerspruch in seiner Terminologie zu sein. Aber von der schon aufgezeigten Auslegung betrachtet, ist es kein Widerspruch. Alles was existiert betreffs seiner Erkenntnis, wird erkannt als

Gutes, als Böses, als Recht, als Unrecht usf. Natürlich muß man hier noch eine Grenze ziehen, welche der Begriff sich selbst erzeugt. Wie schon gesagt worden ist, ist die bunte Rinde, welche ihren Kern hat, wirklich, aber wenn sie durch den Begriff nicht gefaßt wird, ist sie in etwas anderen Sinne wesenlose Erscheinung. Sie kommt nicht voll und ganz in den Begriff hinein, welcher hier das zweite Prinzip der Erkenntnis Hegels ausmacht.

Ich werde das oben Aufgezeigte über die Bedeutung des Hegelschen Satzes hier kurz zusammenfassen:

1. Von dem höchsten Standpunkt der Erkenntnis aus sind alle Erscheinungen als solche wirklich und werden als die dialektische Bewegung des Begriffes erkannt. Das ist die Vernünftigkeit der Erkenntnis.
2. Aber wenn diese Erscheinungen durch den Begriff näher gesetzt werden, dann werden manche als wesenlose Erscheinung weggelassen. Das ist der engere bestimmte Standpunkt der Erkenntnis. Vom weitesten und höchsten Standpunkt aus ist alles als wirklich bejaht, aber vom bestimmten aus fallen manche aus, welche vom anderen bestimmten Standpunkt wieder als Wesentliches gefaßt werden können.
3. Als Erkanntes, als Sache selbst kann es Lebendiges oder Totes sein. Lebendiges geht mit der Substanz zusammen, Totes ist von der Substanz verlassen, darum kann es der Substanz oder dem Lebendigen widersprechen, d. h. es kann Böses, Schlechtes sein. Infolgedessen ist das Lebendige vernünftig und wirklich. Dagegen ist das Tote unwirklich und unvernünftig. Hier bezieht es sich suf die Vernünftigkeit der Sache, nicht auf die der Erkenntnis.

Diese drei verschiedenen Bedeutungen sind in dem Hegelschen Satz zusammengeschmolzen. Mit der ersten und zweiten meint Hegel, daß man richtig, d. h. vernünftig erkennen muß das, was ist, und richtet sich gegen bloße Meinungen, leeres Sollen. Mit der dritten meint er, daß das, was wirklich erkannt ist, nicht immer als Wirkliches ist. Ein toter Mensch kann wirklich erkannt werden, aber er existiert nicht als wirklicher Mensch. Diese erste, zweite und dritte Bedeutung kommt aber im folgenden Sinne zur Einheit. Etwas richtig oder vernünftig zu erkennen, bedeutet Lebendiges als Lebendiges, Totes als Totes zu erfassen, und wenn es nicht

der Fall ist, ergibt sich die bloße Meinung, das leere Sollen, der Irrtum, das schlechte Gesetz usf., deren Vorhandensein in der Welt wirklich, wenn man sie vernünftig betrachtet, erkannt wird, aber nicht als Wirkliches, als Wesentliches, als Vernünftiges.

IV.

Es ist durch das oben Erwähnte klar geworden, in welchem Sinne alles das, was existiert, wirklich und damit vernünftig sein kann und in welchem Sinne es in dieser erkannten Wirklichkeit noch Unvernünftiges und Vernünftiges, damit Wirkliches und Unwirkliches gibt. Im ersten Sinne kommt kein Zwiespalt in der Wirklichkeit vor, wenn sie vernünftig erkannt wird. Aber im letzten Sinne tritt in der Wirklichkeit der sogenannte Dualismus hervor. Gut und Böse, Recht und Unrecht, Schönes und Häßliches, Wahrheit und Irrtum, Wesentliches und Unwesentliches usf. Jenes ist wirklich und vernünftig, dieses ist unwirklich und unvernünftig oder bloße Erscheinung. Die Wirklichkeit enthält das Wesen und seine Erscheinung bzw. die bunte Rinde. Aber je mehr eine Erscheinung von dem Wesen entfernt ist, desto mehr ist sie wesenlos und unwirklich. Und sie kann sogar in den Unwert, in das Gegenteil des lebendigen Wesens umschlagen. Hier kommt der Gegensatz oder der sogenannte Dualismus hervor.

Rickert hat selbstverständlich recht, insofern er in der Auslegung vom § 6 in der Encyklopädie einen Gegensatz findet. Über diese Stelle kritisiert Rickert von seinem wertphilosophischen Standpunkt. Im Staate, wie er „da ist“ erweise dies „Mögliche“ sich als eminent „wirklich“, und gerade der Politiker hat dauernd mit ihm als einer harten Realität zu tun, die er nicht ungestraft als bloß möglich betrachten und in ihrer Wirklichkeit ignorieren werde. So bestehe, schließt Rickert, nicht allein ein Dualismus von Wirklichkeit und Existenz, sondern dieser bedeutet bei Hegel zugleich das, was wir als Dualismus von Wert und Wirklichkeit bezeichnet haben. So treten trotz der verwirrenden Terminologie Hegels die wertphilosophischen Fundamente seiner Philosophie deutlich zu Tage. Der „vernünftige“ Politiker habe dann einzutreten für das, was vernünftig, wirklich ist, und das zu bekämpfen, was bloß zufällig existiert.

Aber diesen Zwiespalt der Wirklichkeit und der Existenz darf man nicht so flüchtig, wie Rickert es tut, beurteilen und darf man nicht

als Dualismus in dem wertphilosophischen Sinne benennen. Zuerst müssen wir von den früheren Auslegungen diese Stelle betrachten. In unserem ersten Sinne, was existiert, das ist alles im Erkennen wirklich. Im zweiten Sinne fallen die Erscheinungen weg, welche durch den Begriff nicht aufgefaßt werden. Diese sind „vorübergehendes Dasein", „wesenlose Erscheinung" usf. In der Stelle der Ency. § 6 ist dieser Gedanke auch versteckt enthalten. Der Gegensatz der Wirklichkeit und der wesenlosen Erscheinung in diesem Sinne ist gar nicht ernst und kein Dualismus in der praktischen Welt. Das ist der Gegensatz nur im Erkennen. Man hat mit dem, was gar nicht zum Begriff kommt, nichts Ernstliches zu tun, gerade so wie man mit dem Rickertschen heterogenen Kontinuum in der praktischen Welt gar nichts zu tun hat. Aber Hegel meint hier noch mehr als diesen Gegensatz, daß nämlich „der Irrtum, das Böse und was auf diese Seite gehört", in seinem Sinne keine Wirklichkeit sein könne. Wie schon früher gezeigt, hat Hegel das Böse, und was auf diese Seite gehört, durch den Begriff gefaßt und in seinem System erläutert. Darum sind das Böse, das Unrecht, das Verbrechen usf. in unserem ersten und zweiten Sinne die Wirklichkeit. Wir haben aber im dritten Sinne die Unwirklichkeit dieser Wirklichkeiten erklärt. Das Wirkliche in diesem Sinne ist für Hegel wertvoll, gerade wie die Kultur für Rickert wertvoll ist, aber ebensowenig weil es sich auf die absolute Wertform bezieht, als es auch verwirklicht werden soll, sondern weil es in der lebendigen Sittlichkeit mit dem Ganzen lebt. In diesem Sinne ist sogar die Natur als Wirklichkeit für Hegel insofern wertvoll, als sie als Organismus, als Ganzes oder als ein Organ des Lebendigen betrachtet werden kann. Das Unwirkliche bei Hegel ist nicht wertvoll oder wertfrei, weil es mit dem Ganzen nicht zusammenlebt, aber nicht weil es sich nicht auf die leere Wertform bezieht.

Jedenfalls spricht Hegel hier wie ein Wertphilosoph, aber er meint das Gute immer als Konkretes, „als Einheit des Begriffes des Willens und des besonderen Willens, . . . die realisierte Freiheit (Rechtsphil. § 129). Das Gute lebt in dem besonderen Willen und wird als Konkretes mit den Besonderheiten zusammen in der Welt vollbracht. Es ist nicht das, was ewig nicht verwirklicht wird, sondern es ist mit dem konkreten Falle verwirklicht. Es ist eine Idee, aber die Idee lebt im besonderen Willen, fest verbunden mit den Besonder-

heiten. Von diesem Standpunkt richtet sich Hegel mit Recht gegen die Kantsche Pflichtenlehre, welche wegen der Festhaltung des bloß moralischen Standpunktes zu einem bloßen Formalismus geworden ist (ebenda § 135). In der Moralität hat Hegel das Gute als Zweck, die Pflicht als Sollen gut erkannt, trotzdem seine Begriffe immer mit den Konkretheiten zusammengesetzt sind und den leeren Formen der Wertphilosophie gegenüber stehen.

Aber die Welt der Moralität ist nicht die ganze Welt bei Hegel. Sie ist „der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß an sich, sondern für sich unendlich ist. Sie ist die Welt für sich und noch nicht an und für sich.“ Sie soll in die Welt des An- und Fürsich übergehen. Der Standpunkt der Wertphilosophie ist der der Moralität im Hegelschen System; sie bleibt fest in diesem für sich seienden, sozusagen subjektiven Standpunkt stehen. Die Hegelsche Philosophie geht noch höher in die Welt des An- und Fürsich. Jene steht bei der schlechten Unendlichkeit, diese bewegt sich in die wahrhafte Unendlichkeit.

„Als Sollen ist somit etwas über seine Schranke erhaben, umgekehrt aber hat es nur als Sollen seine Schranke“ (Logik I. von Lasson, S. 121). Darum „ist das Sollen das Hinausgehen über die Schranke, aber ein selbst nur endliches Hinausgehen“ (ebenda S. 123). „So das Unendliche gegen das Endliche in qualitativer Beziehung von anderen zueinander gesetzt, ist es das Schlecht-Unendliche, das Unendliche des Verstandes zu nennen.“ „Es sind damit zwei Bestimmtheiten; es gibt zwei Welten, eine unendliche und eine endliche, und in ihrer Beziehung ist das Unendliche nur Grenze des Endlichen und ist damit nur ein bestimmtes, selbst endliches Unendliches“ (ebenda S. 128). „Dieses Unendliche hat die feste Determination eines Jenseits, das nicht erreicht werden kann, darum, weil es nicht erreicht werden soll“ (ebenda S. 131). Deswegen ist es „die Hauptsache, den wahrhaften Begriff der Unendlichkeit von der schlechten Unendlichkeit, das Unendliche der Vernunft von dem Unendlichen des Verstandes zu unterscheiden“ (ebenda S. 125).

Das Sollen ist die Negation des Endlichen, letzterem Entgegengesetztes. Das ist die Schlecht-Unendlichkeit. Die wahrhafte Unendlichkeit ist die Negation der Negation, die Wiederherstellung des Endlichen oder Zurückkehren des Endlichen in sich selbst. „Es ist erstlich das Endliche; dann wird darüber hinausgegangen, dies

Negative oder Jenseits des Endlichen ist das Unendliche: drittens wird über diese Negation wieder hinausgegangen, es entsteht eine neue Grenze, wieder ein Endliches. — Dies ist die vollständige, sich selbst schließende Bewegung.“ „So ist beides, das Endliche und das Unendliche, diese Bewegung, zu sich durch seine Negation zurückzukehren; sie sind nur als Vermittelung in sich, und das Affirmative beider enthält die Negation beider und ist die Negation der Negation“ (ebenda S. 136). „Als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende (ebenda S. 138—139).

Der Gegensatz des Sollens und des Seins, der Unendlichkeit und der Endlichkeit kommt im Hegelschen System vorher, aber er wird gleich überwunden. Das Gute und das Nicht-Gute ist kein Gegensatz, welcher nie in der Einheit zusammenfällt. Er wird in der Wirklichkeit aufgehoben. Das Schlechte wird erhöht, und das Gute tritt in die Wirklichkeit. Das ist kein Dualismus in dem Rickertschen Sinne. Rickert erkennt auch gut diesen Standpunkt der Hegelschen Philosophie und bezeichnet ihn als Kernpunkt von Hegels „Monismus“, „im Unterschiede von allem Dualismus, den Hegel als Unvollkommenheit ablehnt, weil er zur dauernden Spannung führt.“

Aber nach Rickertscher Meinung „ist Voll-Endung in der endlosen Zeit und daher auch im geschichtlichen Staate unmöglich.“ Der Politiker bleibe immer auf die Zukunft angewiesen, die das erst bringen solle, was sich im Leben des Staates noch nicht verwirklicht hat. Wie Rickert mit Recht sagt, ist der Staat nie fertig; er läßt sich aus einer Endlosigkeit nicht erlösen. Aber diese Unendlichkeit macht, wenn man sie vernünftig betrachtet, keine Gestalt der geraden Linie aus, sondern die „wahrhafte Unendlichkeit“. Wenn eine Vollendung vollendet ist, so beginnt sofort daraus ein neuer Prozeß der Vollendung. Von Vollendung zu Vollendung geht die Wirklichkeit immer weiter. Der Gegensatz tritt hierin hervor, aber er wird gleich aufgehoben, und es ergibt sich wieder ein neuer Gegensatz und dann die Vollendung. Das Staatsleben ist wirklich endlos, aber aus diesem Grunde kann man gar nicht einen endgültigen Wert aufstellen. Wenn man so handelt wie Rickert, ist es leerer oder formeller Wert, welcher nur verstandmäßig abstrahiert und in der Wirklichkeit nicht wirklich ist, d. h. keine Grundlage in der Substanz hat.

V.

Moralität muß jetzt in die Sittlichkeit übergehen; jene ist noch ein Abstraktes, diese ist ganz Konkretes und Lebendiges. „Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit sowie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und den bewegenden Zweck hat — der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit“ (Rechtsphil. § 142). In der Sittlichkeit ist das Gute lebendig. Es hat den bewegenden Zweck, welcher von Vollendung zu Vollendung fortschreitet; es hat zugleich an dem sittlichen Sein seine Grundlage. „Die frei sich wissende Substanz, in welcher das absolute Sollen ebensosehr Sein ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit ... Die Person aber weiß als denkende Intelligenz die Substanz als ihr eigenes Wesen . . , schaut sie als ihren absoluten Endzweck in der Wirklichkeit sowohl als erreichtes Diesseits an, als sie denselben durch ihre Tätigkeit hervorbringt, aber als etwas, das vielmehr schlechthin ist“ (Ency. § 514).

Das vernünftige Individuum oder die Person schaut die Substanz als den absoluten Endzweck, aber nur als etwas, das schon in der Wirklichkeit ist, welches für die wissende Vernunft als „Diesseits“ gedacht werden kann. Darum ist die Tätigkeit der Personen, für die Vernunft, aber nicht für den Verstand, die, welche nur das, was ist, hervorbringt und dadurch zur Vollendung gelangt (vgl. mit den Marxschen Sätzen in der Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie: „Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genau betrachtet, wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.“ (Die hervorragende Erweiterung des Hegelschen Sinnes.)

Bei Hegel kommt natürlich nur das richtige oder vernünftige Sollen zur Vollendung, weil es in der Sittlichkeit eine Grundlage oder die Substanz hat, und insofern ist das Sollen vernünftig. Das Sollen, welches nie zur Vollendung kommt oder ewig von der Wirklichkeit getrennt ist, ist verstandmäßig, formell und leer, weil es keine Substanz hat, welche immer sich bewegt und Gestaltungen in der Wirklichkeit schafft, und damit das Sollen zur Vollendung

bringt. Das vernünftige Sollen kommt in dem Prozeß dieser Gestaltungen hervor, aber nicht vor der Bewegung der Substanz, sondern immer nach ihr. Es kann nicht auftreten, ohne seine Grundlage in der Lebendigkeit zu haben. „Als der Gedanke der Welt", schreibt Hegel in der Vorrede zur Rechtsphilosophie, „erscheint sie (die Philosophie) erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut." In diesen Sätzen meint er mit dem Ideal die Wissenschaft, welche stets der Wirklichkeit, die ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat, folgen muß. Das Sollen ist nach Hegel keine Wissenschaft, weil es in der Welt vor der vollkommenen Wirklichkeit erscheint. Die Wissenschaft muß nur erkennen, was ist, aber das Sollen geht vorher als etwas, was ist, aber, wie oben gezeigt, nachher als das, was Substanz ist. Das Sollen kommt zwischen der Wirklichkeit und der Substanz hervor, nicht, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet hat, sondern in ihrem Bildungsprozeß selbst.

Hegel erläutert in seiner Vorrede zur Phänomenologie des Geistes diesen Prozeß. „Zwar ist er (der Geist) nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, — ein qualitativer Sprung, — und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und still der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf . . ." (S. 9 von Lasson). Der vermehrende Fortgang und dann der qualitative Sprung des Kindes ist die Bewegung der Substanz oder des seienden Geistes. Nach dieser Bewegung gestaltet sich jetzt der sich selbst wissende Geist allmählich in der idealen Welt und läßt ein Teilchen der alten Welt nach dem andern wegfallen. Hier kommt das ideale Sollen hervor, welches irgendeine neue Welt schaffen will, obgleich Hegel nicht ausdrücklich in Beziehung auf das Sollen so erklärt. „Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, mit einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt" (ebenda).

Mit diesem allmählichen Zerbröckeln kommt das Sollen zusammen, aber in dieser Stufe kann das Sollen nicht ganz vernünftig sein, das kann „die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten“ sein, welche der „Vorbote, daß etwas anderes im Anzuge ist“, ist. Aber jetzt trat das vernünftige Sollen mit dem Aufgang der neuen Welt ein.

„Allein eine vollkommene Wirklichkeit“, führt Hegel weiter, „hat dies Neue so wenig als das eben geborene Kind; und dies ist wesentlich nicht außer Acht zu lassen. Das erste Auftreten ist erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff. So wenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden: so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst.“ Dieser Hegelsche Gedanke ist etwas anderes als der in seiner Vorrede zur Rechtsphilosophie. In der letzteren kommt der Begriff oder das Ideal, wie oben gezeigt, immer nach der vollkommenen Wirklichkeit, aber hier ist das erste Auftreten der Begriff, und der Begriff des Ganzen wird erreicht, bevor das Ganze selbst sich vollendet. In jener Vorrede denkt sich Hegel eine ganz vollkommene Wissenschaft und in dieser eine Wissenschaft, welche der „Ausbreitung und Besonderung des Inhaltes“ und damit der allgemeinen Verständlichkeit entbehrt und „den Schein hat, ein esoterisches Besitztum einiger einzelner zu sein, denn sie ist nur erst in ihrem Begriff oder ihr Inneres vorhanden“ (ebenda S. 10).

Seine Rechtsphilosophie ist als eine vollkommene Wissenschaft „exoterisch“, d. h. „begreiflich und fähig, gelernt und das Eigentum aller zu sein“. Dagegen meint er hier mit dieser unvollkommenen Wissenschaft sicher die Phänomenologie des Geistes selbst. Aber wir finden in dieser Hegelschen Erläuterung einen Platz für das vernünftige Sollen. Das vernünftige Sollen ist ein erreichter Begriff, ohne die vollkommene Wirklichkeit zu haben; aber es hat schon die Substanz als eine Grundlage in der Sittlichkeit. Wenn die Substanz sich bewegt und sich gestaltet, dann kommt das vernünftige Sollen zur Vollendung und die ganze Wirklichkeit tritt ein. Die Substanz gestaltet sich zur Wirklichkeit zwar durch das vernünftige Sollen, welches das Individuum zur Bestrebung und Bemühung treibt, mit andern Worten, durch die subjektive Freiheit oder den subjektiven Willen; aber hier findet sich zugleich „die innere Notwendigkeit“ (Ency. § 514), welche dem willkürlichen oder verstandmäßigen Sollen nicht gestattet, in die Wirklichkeit zu treten, und trotz dieser Subjektivität ihren Weg schlechthin fortläuft.

Das vernünftige Sollen in diesem Sinne muß erkannt werden, und zwar in Beziehung zu seiner Grundlage, der Substanz. Ohne die Substanz zu erkennen, wird das erkannte Sollen leer, und dadurch ergibt sich der Dualismus, welcher nie zur Einheit gelangt. Die notwendig sich entfaltende Substanz muß in ihrer Tendenz erkannt werden, und nur dadurch wird das Sollen, welches in dieser Tendenz eine Wirklichkeit gestalten will, als Vernünftiges begründet.

In diesem Sinne wird die Aufstellung eines politischen Programms gerechtfertigt. Eine systematische Erkenntnis dieses Sollens muß eine Wissenschaft sein, welche nicht die vollkommene Wirklichkeit, sondern die bildende Wirklichkeit erkennt. Die ethische Wissenschaft, die sozialpolitische Wissenschaft und alle Wissenschaften, welche die normatischen und praktischen genannt werden können, werden durch diese Erläuterung begründet. Aber hier muß man das beachten, daß die Aufstellung irgendeines Sollens selbst keine Wissenschaft ist, sondern nur die Erkenntnis dieses Sollens in bezug auf die Substanz und auch auf die Wirklichkeit als Wissenschaft gerechtfertigt wird. Das ist ganz im Hegelschen Sinne. Zuerst kommt das Sollen hervor, und dann wird es auf seiner Grundlage, und zwar in dem Ganzen erkannt und in ein System des Wissens eingeordnet. Das muß eine Wissenschaft sein, wenn man die Bedeutung der Hegelschen Philosophie erweitert versteht, welche die Aufgabe hat, nur „das, was ist, zu begreifen". Also ist der Wissenschaft des Sollens auch das Diesseits im Hegelschen Sinne gegeben. „Hier ist Rhodus, hier tanze."

II.

Hans Drieschs Beweise für die Autonomie des Lebens.

Von

Karl Sapper (Graz).

(Schluß.)

Ob nun Driesch damit im Recht ist, daß für die Formbildung nicht nur die Kernstruktur (O. Hertwigs „Idioplasma“) sondern auch die Plasmastruktur verantwortlich ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Für unsere Betrachtung ist die Anschauung Drieschs wesentlich, daß er eine schon im Ei vorliegende Plasma-Struktur für die typische Entwicklung der Embryonen verantwortlich macht, eine Struktur, die nach einer operativen Störung sich unter Umständen wiederherzustellen vermag und dann zu den typischen Formbildungen führt.

Diese Wiederherstellung erfolgt nach Drieschs Meinung offenbar auf einem chemisch-physikalischen Weg. Darauf deutet doch wohl die oben erwähnte Analogie der kleinsten Teilchen des Eies mit elementaren Magneten hin.

Wie nun die kleinsten Eiteilchen unter Umständen imstande sind, die typische Eistruktur kraft ihrer chemisch-physikalischen Potenzen wiederherzustellen, ohne Mitwirkung eines vitalen Faktors, so kann man sich vorstellen, daß auch im harmonisch-äquipotentiellen System die einzelnen Zellen kraft ihrer Potenzen die typische Struktur des Systems wiederherstellen können, wenn das letztere gestört war, ohne daß wir gezwungen wären, zur Erklärung des Tatbestandes einen neuen, rein vitalen Faktor anzunehmen.

Wenn also unter dem Beweis für die Autonomie der Lebenserscheinungen der Nachweis verstanden wird, daß eine mechanische

(chemisch-physikalische) Deutung des Tatbestandes schlechthin ausgeschlossen ist, so muß die Beweisführung Drieschs als mißlungen bezeichnet werden. Trotzdem wäre es nun aber verfehlt, das Gewicht der von Driesch angeführten Tatsachen der Regulation zugunsten des Vitalismus zu verkennen. Gewiß, unmöglich ist die mechanistische Deutung nicht — aber ist sie zutreffend und nicht vielmehr in höchstem Maß unwahrscheinlich?

Nehmen wir ein konkretes Beispiel Drieschs: die Regeneration, bzw. Restitition der Ascidie Clavelina. Kiemenkorb und Eingeweidesack können sich nach der Trennung entweder durch Sprossung regenerieren; oder aber der Kiemenkorb kann seine Organisation völlig zurückbilden, und aus ihm allein, ja selbst aus einem Bruchstück desselben, kann eine verkleinerte Ascidie hervorgehen[1]).

Nach Schaxel[2]) handelt es sich dabei allerdings nicht um eine Rückdifferenzierung der schon ausgebildeten Zellen und Gewebe zu einem Stadium, von welchem aus dann eine Neubildung erfolgen würde; vielmehr soll das differenzierte Gewebe des Kiemenkorbs, teils durch Phagocytose, teils unmittelbar der hystolytischen Degeneration verfallen, und die Neubildung soll durch Reservezellen bedingt sein. Diese letzteren beginnen sich in der Nähe der Schnittfläche zu differenzieren, vielleicht deswegen, weil sie von ihrer Nachbarschaft befreit worden sind. „Von höchster Bedeutung ist vor allem die Erkenntnis, daß, was auch geschieht, die Grenzen des Typischen nicht überschritten werden, also der Organismus nicht mehr leistet, als seine ursprüngliche Determination in sich begreift.“

Diese letztere Behauptung mag richtig sein, wenn wir die „prospektive Bedeutung“ der Elemente des Organismus ins Auge fassen; allein die Eigentümlichkeit der harmonisch-äquipotentiellen Systeme besteht vor allem in den prospektiven Potenzen ihrer Elemente, in der Fähigkeit aller Elemente, dasselbe typische harmonische Ganze unter den allerverschiedensten Bedingungen realisieren zu können; wobei ihre prospektive Bedeutung je nach den Bedingungen wechselt, was auf eine mehrdeutige „Determination der Elemente“ hinzuweisen scheint. Mit Recht bemerkt daher Driesch zu den Ausführungen Schaxels, daß nach der Darstellung des letzteren eben

---

[1]) Phil. d. Org. S. 120.

[2]) Verhandlung d. Deutsch. zoolog. Gesellschaft, 1913/14, S. 142.

die Reservezellen in ihrer Gesamtheit ein harmonisch-äquipotentielles System bilden würden.

Immerhin ist Schaxel zuzugeben, daß durch seine Untersuchungen, wonach es sich nicht um Umbildungen und Neubildungen rückgebildeter Zellen und Gewebe handelt, das Beispiel Drieschs an „Großartigkeit“ verliert.

Allein es fehlt doch auch im Gebiet der Regulationen nicht an Beispielen, welche als wirkliche Umbildungen und Neubildungen anzusprechen sind. Hier sind unter anderen die Arbeiten von Nusbaum und Oxner über die Regeneration der Nemertinen zu erwähnen[1]).

Über die Regeneration des Darms bei Lineus ruber heißt es in der ersten der genannten Arbeiten: „der neue Darm bildet sich infolge einer besonderen Differenzierung des Rhynchocöloms des Regenerats . . . die Differenzierung besteht entweder in der Bildung einer knospenartigen Ausstülpung der Rhynchocölomwand, welche zur „Darmanlage wird, oder in der Bildung einer Falte der Rhynchocölomwand, welche die allmähliche Abgrenzung der Darmhöhle von der Höhle des eigentlichen Rhynchocöloms zur Folge hat . . .[2])“

Über die theoretische Bedeutung des Vorgangs lesen wir: „Ein ganz neues Organ entsteht hier während der Regeneration aus einem anderen Organ, von welchem es genetisch und anatomisch vollkommen unabhängig ist.“ Es handelt sich um eine höchst merkwürdige Reparation, „indem der ganze neue Darmkanal sich aus einem benachbarten, genetisch gänzlich unabhängigen Organe infolge einer Umdifferenzierung seiner Elemente entwickelt[3])“.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt die zweite, die Regeneration des Lineus lacteus betreffende Untersuchung. Die Verfasser stellen hier fest, „daß bei der Regeneration des Lineus lacteus, der des ganzen alten Darms beraubt ist, die Bildung der neuen Gewebe in hohem Maß heterogenetisch, d. h. so verläuft, daß die neuen Gewebe aus einem ganz fremden alten Gewebe entstehen, aus welchem sie unter normalen Bedingungen sich niemals bilden. Wir sahen nämlich, daß das Epithel des ganzen neuen Darmkanals, also ein

---

[1]) Archiv f. Entwicklungsmechanik, Band 30, 1910, und 35, 1912.
[2]) a. a. O. Band 30, S. 128.
[3]) a. a. O. S. 115.

par excellence entodermales Gewebe, im Regenerate durch die Wandzellen gebildet wird, welche aus dem Parenchym und aus dem Bindegewebe, also aus einem ursprünglich ganz mesodermalen Materiale entstehen[1]).“

Worin liegt nun die Bedeutung dieser und ähnlicher Forschungsergebnisse für das Mechanismus-Vitalismus-Problem? Man könnte zunächst versucht sein, hier nur an die wirklich staunenswerte teleologische Fähigkeit des Organismus zu denken; wo wäre es der menschlichen Technik gelungen, eine Maschine zu konstruieren, die beim Verlust ihrer größeren Hälfte sich in der Art repariert, daß Bestandteile des unversehrt gebliebenen Maschinenteils den fehlenden Rest der Maschine selbsttätig ergänzen? Wird man rein mechanisch wirkenden Kräften ein derartiges Kunststück zutrauen? Immerhin, so großartig diese Leistung des Organismus sein mag, — die Leistungen des Organismus bei seiner normalen Entwicklung stehen hinter diesen Reparationsleistungen kaum zurück. Die vitalistische Deutung der Regulations-Vorgänge im Unterschied von den normalen Vorgängen im Organismus wird uns aber, abgesehen von ihrer bewunderswerten Zweckmäßigkeit, noch durch eine andere Erwägung nahe gelegt.

Bei der normalen ontogenetischen Entwicklung bleibt nämlich immer die Deutung möglich, daß wir es mit Vorgängen und Formen zu tun haben, die in ungeheuren Entwicklungsperioden in der Stammesgeschichte allmählich erworben und vererbt worden sind. Bei den Restitutionen dagegen, die auf künstliche Eingriffe hin erfolgen, ist diese Deutung unzulässig; hier steht der Organismus gewissermaßen vor völlig neuen Aufgaben, die in der vergangenen Stammesentwicklung wenigstens nicht direkt vorbereitet sein konnten. Die teleologischen Reaktionen des Organismus in solchen Lagen können daher nicht als etwas im Lauf der Stammesgeschichte allmählich Erworbenes oder Erlerntes betrachtet werden, sie sind vielmehr eine unmittelbare Leistung der lebenden Substanz, und der Mechanismus muß versuchen, lediglich aus den augenblicklich im einzelnen Organismus gegebenen chemisch-physikalischen Potenzen diese Leistung zu erklären — eine Aufgabe, die wohl schwerlich gelingen dürfte.

---

[1]) a. a. O. Band 35, S. 302.

Ein zweiter Beweis der Autonomie des Lebens gründet sich nach Driesch auf die Entstehung „komplex-äquipotentieller" Systeme. Schon oben wurde dieser Begriff erläutert: Die Elemente eines solchen Systems haben dieselben Potenzen, aber sie leisten bei einer wirklichen Entwicklung nicht nur einen einzelnen bestimmten Beitrag zu dem entstehenden Formganzen, sondern aus dem einzelnen Element entwickelt sich ein mannigfaltiges, „komplexes" Ganzes — so vermag z. B. jede Kambium-Zelle einen Zweig oder eine Wurzel, also sehr komplexe Organe, zu bilden, ebenso kann aus jeder Eizelle des Ovariums ein vollkommenes Individuum hervorgehen.

Das Kambium für das Pflanzenreich, das Ovarium für das Tierreich sind typische Beispiele komplex-äquipotentieller Systeme.

Vom Standpunkt der Maschinen-Theorie aus muß eine Eizelle als eine Maschine betrachtet werden. Driesch räumt ein, daß diese Vorstellung nicht von vornherein abzuweisen ist. Nun entstehen aber die einzelnen Eier eines Ovariums in letzter Linie aus dem Primordialei, also aus einer Ursprungszelle. Diese müßte nun ihrerseits eine Maschinenstruktur besitzen, die die Grundlage aller jener gleichartigen Maschinen wäre, die in allen einzelnen Eiern des Ovariums vorliegen.

Die Primordialzelle müßte also eine Maschine enthalten, die „hunderte und hunderte von Malen geteilt werden und trotzdem ganz bleiben kann[1])."

Genauer wäre wohl zu sagen: eine Maschine ist undenkbar, die hunderte und hunderte von Malen geteilt werden und trotzdem in jedem ihrer Teilprodukte stets eine ganze Maschine liefern könnte und zwar so, daß die Maschinen in den Teilprodukten alle gleich wären.

Wieder sagt Driesch also hier: eine Maschine vorzustellen, die sich unendlich oft teilt und dabei doch stets eine neue ganze Maschine liefert, ist unmöglich. Der Vorgang der Entstehung eines komplex-äquipotentiellen Systems ist also mechanisch nicht erklärbar. Aber auch gegen diese Argumentation läßt sich ähnliches wie gegen die frühere einwenden.

---

[1]) Phil. d. Org. S. 219; Die organischen Regulationen, S. 183f.; Der Vitalismus, S. 299.

Es ist nicht ganz unmöglich, sich die Primordialzelle so zu denken, daß ihre Teilungsprodukte vermöge der in ihnen wirksamen chemisch-physikalischen Konstituenten jene Struktur bekommen, die in den einzelnen Eiern vorliegt und die die Grundlage der weiteren Entwicklung der Individuen bildet. Das heißt: die Struktur des einzelnen Eies braucht nicht als ein unmittelbares Abspaltungsprodukt der Struktur des Ureies angesehen werden, sondern die Struktur des einzelnen Eies kann als das Ergebnis der physikalischen und chemischen Potenzen angesehen werden, die jeder Teil, der sich vom Urei abspaltet, enthält, diese Potenzen können gewissermaßen sekundär die in jedem einzelnen Teil sich bildende, ihm eigentümliche Struktur bewirken. Mag diese Erklärungsweise nun tatsächlich richtig sein oder nicht: als unmöglich hat sie Driesch nicht nachgewiesen; aber nur unter dieser Voraussetzung könnte von einem exakten Beweis der Unmöglichkeit einer chemisch-physikalischen Erklärung der hier vorliegenden Lebenserscheinungen die Rede sein, womit dann die Notwendigkeit einer vitalistischen Deutung derselben gegeben wäre.

Driesch sucht noch einen dritten Beweis für die Autonomie des Lebens aus der Analyse der Handlungen zu führen. Er will die Handlungen vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkt aus beurteilen; alles Introspektiv-Psychologische soll der Analyse fernbleiben. Danach sind Handlungen Bewegungen tierischer Körper, die auf Reize hin erfolgen.

Welche tierischen Bewegungen können nun im besonderen Handlungen heißen? Zwei Merkmale bestimmen nach Driesch den Charakter der Handlung. Erstens die historische Reaktionsbasis und zweitens die Individualität der Zuordnung der Reaktion zu einem (gleichfalls individualisierten) Reiz[1]).

Grundlage jeder Handlung ist die historische Reaktionsbasis, d. h. die Handlung hängt ab von allen früher empfangenen Reizen und von den Effekten aller dieser Reize[1]). Die historische Reaktionsbasis deckt sich im wesentlichen mit dem der Psychologie angehörigen Begriff der Erfahrung: der Organismus bzw. das Gehirn, muß die Fähigkeit haben, nicht nur die vergangenen Reize, die den Organismus getroffen haben, sondern auch die Effekte der Muskel-

---

[1]) Phil. d. Org. S. 337; Leib und Seele S. 39.

bewegungen, die der Organismus ausgeführt hat, irgendwie „aufzuspeichern“ und seine späteren Bewegungen danach zu modifizieren.

Die einzelne Handlung ist also keinesfalls eine durch einen einzelnen Reiz bestimmte Muskelbewegung, sondern sie ist das Ergebnis des jeweils auf den Organismus eindringenden Reizes in Verbindung mit jener „historischen Reaktionsbasis“.

Das zweite Kennzeichen der Handlung, das Prinzip der Individualität der Zuordnung[1]) besagt, daß die Handlung eine einem individualisierten Reize entsprechend individualisierte Reaktion ist. Ein Reiz heißt individualisiert, wenn er aus einer spezifisch geordneten typischen Verbindung einzelner Elemente besteht.

Solche individualisierte Reize stehen im Gegensatz zu den einfachen Reizen, die anscheinend die Instinktbewegungen hervorrufen[2]). Driesch führt zur Verdeutlichung der Unterschiede von einfachen und individualisierten Reizen Versuche von Lloyd-Morgan an, wonach eben ausgeschlüpfte Hühnchen Erbsen und andere kleine Körper unterschiedlos aufpicken und junges Geflügel instinktive Furcht nicht nur vor dem Habicht und seinem Schrei, sondern vor jedem bewegten großen Körper und vor jedem schrillen Ton hat. Man kann also sagen, daß die in diesen Beispielen beobachteten Instinktbewegungen Wirkungen einfacher Licht- oder Schallreize sind, nicht aber jener komplizierten oder „individualisierten“ Reize, die z. B. bei Unterscheidung eines bestimmten Körpers von gleich großen anderen Körpern vorliegen.

Der den Handlungen zugrunde liegende Reiz ist also „individualisiert“, sofern er eine Anzahl von Elementen zu einem einheitlichen, spezifischen zusammengesetzten Ganzen umfaßt. Ebenso heißt nun auch der Effekt des Reizes, die Reaktion „individualisiert“, wenn eine Summe von Einzeleffekten so zu einem Ganzen zusammengefaßt erscheint, daß nicht etwa die Einzelelemente des Effekts von den Einzelelementen des Reizes bedingt oder verursacht sind, sondern so, daß der Effekt als ein Ganzes erscheint, das nicht in seinen Teilen, sondern eben nur in seiner Totalität durch den jeweiligen Reiz und durch die „historische Reaktionsbasis“ be-

---

[1]) Phil. d. Org. S. 342.

[2]) a. a. O. S. 321.

stimmt ist. Der Organismus hat die Fähigkeit, aus spezifischen empfangenen Kombinationen für die Bildung neuer kombinierter Spezifitäten Nutzen zu ziehen. Er verändert sozusagen das Spezifische, was ihm begegnet ist, zu anderem Spezifischen, das er auf Grundlage der Elemente des ersteren bildet.

Aus dieser Analyse lassen sich nun folgende charakteristische Merkmale erkennen, durch die sich die Handlung von allem Geschehen in der leblosen Natur, insbesondere auch von allen Vorgängen, die an einer Maschine denkbar sind, unterscheidet:

1. Verschiedene äußere Einwirkungen erzeugen in uns denselben Reiz. „Der Hund", „dieser Hund", „mein Hund" ist derselbe Reiz, mag er von irgend welcher Seite oder unter irgend welchem Winkel gesehen werden: er wird immer als derselbe erkannt, obwohl das wirkliche Retinabild in jedem Fall ein anderes ist[1]). Das kann unmöglich auf Grund der Annahme eines „präformierten materiellen Empfängers" im Gehirn, der dem fraglichen Reiz entspräche, verstanden werden. Der Empfänger für den von der Seite gesehenen Hund würde eben nicht zur Indentifikation des von hinten gesehenen Hundes genügen. Alles Identifizieren hängt nur teilweise von der Reizung ab und ist vielmehr eine aktive Leistung des Ich. Eine solche ist an einer Maschine undenkbar.

2. Würde die Zuordnung von Reiz und Reaktion bei der Handlung in maschinellem Zusammenhang stehen, so müßte für die Zuordnung folgendes Schema gelten: Der Reizkombination a, b, c, d, e, soll etwa die Effektkombination a_1, b_1, c_1, d_1, e_1, entsprechen. Ändert sich ein Element c in g, so müßte sich c_1 in g_1 ändern, die übrigen Elemente müßten gleich bleiben; ändert sich die ganze Reizkombination in a, b, c, d, e, so müßte auch die Effektkombination sich gänzlich ändern.

Dieses Schema ist verwirklicht bei Maschinen, z. B. beim Phonographen. Bei der Handlung ist die Sachlage gänzlich verschieden: Die Änderung eines einzigen Reizelementes ruft hier unter Umständen einen ganzen verschiedenen Effekt hervor, auf a, b, c, d, e folgt etwa der Effekt m, n, o, p, r; umgekehrt kann die Reizkombination a, b, c, d, e denselben Effekt a_1, b_1, c_1, d_1, e_1 bewirken, den die Reizkombination a, b, c, d, e bewirkt hatte[2]).

[1]) a. a. O. S. 348.

[2]) a. a. O. S. 345f.

Diese Tatsache soll nach Driesch beweisen, daß die Zuordnung von Reiz und Reaktion bei den Handlungen nicht als ein maschinenmäßiger Zusammenhang gedacht werden kann.

3a. Die Individualisierung des Reizes und die des Effektes sind in der anorganischen Welt von genau gleicher Art. Der Phonograph z. B. wird zwar durch das Spezifische seiner Geschichte in ähnlicher Weise bestimmt wie etwa der Organismus durch seine früheren Reize und Reizeffekte; der Phonograph kann aber dieses Spezifische seiner Reaktion nicht abändern, sondern gibt es genau so wieder, wie er es empfangen hat[1]).

Der handelnde Organismus dagegen löst auf Grund seiner historischen Reaktionsbasis (Erfahrung) die individualisierten Reizkombinationen in ihre Elemente auf und kombiniert hierauf in unendlich variabler Weise neue „Spezialitäten", die als individualisierte Effekte in den Reaktionsbewegungen in die Erscheinung treten und von der Kombination der früheren Reize durchaus unabhängig sind. Eine Maschine, die das leisten könnte, gibt es nicht; die historische Reaktionsbasis kann also nicht als Maschine angesehen werden.

3b. Die Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit, sich die „historische Reaktionsbasis" als eine Maschine vorzustellen, wird weiter noch dadurch dargetan, daß diese „Maschine" als eine fertig vorliegende gedacht werden müßte, um den Zusammenhang zwischen Reiz und Reaktion zu erklären. Tatsächlich aber ist das Gehirn, das ja als die gesuchte Maschine allein in Frage käme, keine fertige Maschine, sondern es wird in seiner Tätigkeit ganz wesentlich von den äußeren Reizen bestimmt. Das Gehirn wäre also tatsächlich eine „werdende Maschine", könnte aber im Werden die Leistungen einer „fertigen" Maschine vollbringen!

3c. Zwischen Reiz und Wirkung kann bei Handlungen eine beliebige Zeit verstreichen. Bei jeder Unterhaltung können sich die Beteiligten ihre Rede überlegen, die Antworten vertagen. Noch auffallender ist die Tatsache, daß die Zeit der Wirkungsabgabe zugleich in dem Reiz befohlen werden kann. Bei einer Maschine wäre es denkbar, daß die Stärke eines Reizes in eindeutiger Zuordnung zur Zeit der Reaktion steht; aber um Stärken handelt

---

[1]) Phil. d. Org. S. 345.

es sich hier nicht; der Zeitbefehl bleibt, was er ist, mag einer schreien oder kaum hörbar leise sprechen[1]).

Ebenso sind Ortsbefehle für die Reaktion möglich[1]).

4. Die beim Handeln abgegebenen Effekte sind Bewegungen, die aufgenommenen Reize dagegen Empfindungen. Die Reize werden vom handelnden Organismus nicht nur aufgenommen und aufgespeichert, sondern es finden Assoziation, Urteil und aktive Kombination der Reizelemente statt, als deren Ergebnis dann die Antwortreaktion, d. h. die Muskelbewegung auftritt. Reiz und Reaktion gehören also beim Handeln einer ganz verschiedenen, nicht wie bei Maschinenreaktionen demselben Naturgebiet an[2]).

Zunächst muß gegenüber dieser Beweisführung Drieschs hervorgehoben werden, daß er sich in einer merkwürdigen Selbsttäuschung befindet, wenn er glaubt, seine Analyse der Handlung wäre frei von allen Begriffen der „introspektiven Psychologie". Eine psychologiefreie Analyse dürfte sich doch nur mit Vorgängen materieller Art, nicht aber mit Erscheinungen, die dem bewußten Geistesleben angehören, befassen!

Wenn wir zwei Gesichtsbilder zu identifizieren vermögen, von denen das eine auf einem Reiz beruht, der von einem von vorn gesehenen Gegenstand herrührt, das andere auf einen Reiz, der von demselben von der Seite gesehenen Gegenstand kommt, so werden den gleichen Bildern in der Seele vermutlich auch gleiche Gehirnvorgänge entsprechen. Auch die Zusammenfassung von Reizelementen zu einem individualisierten Reizganzen hat sicherlich ihre physiologische Grundlage.

Allein die Tatsache, daß wir zwei Gesichtsbilder der oben geschilderten Art identifizieren, ebenso die Tatsache, daß wir Reizelemente zu einem Reizganzen zusammenfassen, ist uns doch nur aus unmittelbarer Erfahrung, also mit Hilfe introspektiver Psychologie bekannt.

Überhaupt ist die Bezeichnung „Reiz" für eine solche „Konstellation" durchaus irreführend, da man doch allgemein unter Reiz die physiologisch-physikalische Grundlage der Empfindung versteht, während hier (im Punkt 1 der Beweisführung von Driesch)

---

[1]) Leib und Seele S. 43.

[2]) a. a. O., S. 74f., 77; Phil. d. Org. S. 354f.

tatsächlich von Empfindungen und Vorstellungen, nicht aber von Reizen die Rede ist.

Derselbe Vorwurf trifft den Punkt 4; auch hier ist von „Empfindungen" die Rede. Die „Empfindungen" werden anscheinend mit den „Reizen" einfach gleichgesetzt. Eine streng naturwissenschaftliche Analyse kann aber offenbar von den empfangenen Reizen nur im Sinne physiologischer, d. h. aber materieller Vorgänge in den Sinnesorganen und im Gehirn reden; von Empfindungen, die dabei entstehen, weiß wieder nur die introspektive Psychologie. Schaltet man aber diese aus, so gehören die empfangenen Reize und die ihnen entsprechenden Bewegungen nicht zwei verschiedenen Gebieten des Naturgeschehens an, sondern ein- und demselben Gebiet des materiellen Geschehens.

Für eine Beweisführung, die sich streng auf die „naturwissenschaftliche" Seite der Handlungen beschränken will, kommen nur die unter 2 und 3 angeführten Unterschiede der Handlung vom anorganischen Geschehen in Betracht.

Nun wäre die Tatsache, daß fast identische Reize eine ganz verschiedene Reaktionsbewegung, ganz verschiedene Reize aber dieselbe Reaktionsbewegung hervorgerufen, mit einer mechanistisch-materiellen Deutung der Handlung in der Tat unvereinbar, wenn die Reizbewegung sich unmittelbar in die Reaktionsbewegung umsetzen würde. Wäre dies der Fall, so müßten jedenfalls ungleiche Reize ungleiche Bewegungen hervorrufen.

Allein zwischen Reiz und Reaktion liegt ja die „historische Reaktionsbasis". Die Reize wirken auf diese Basis nur auslösend, und es ist unter dieser Voraussetzung nicht unmöglich, daß kleine Reizdifferenzen wesentlich verschiedene Reaktionsbewegungen, ungleiche Reize aber dieselben Reaktionsbewegungen auslösen. Es ist nicht schwer, sich eine Maschine[1]) auszudenken, die bei verschiedenen und bei gleichen äußeren Einwirkungen (Reizen) in dieser Hinsicht sich im Prinzip ebenso verhält, wie der handelnde Organismus.

Es bleibt daher nur noch die Frage übrig, ob es vielleicht andere Leistungen der den Handlungen zugrunde liegenden „historischen

---

[1]) Wie eine solche Maschine sich denken läßt, hat E. Becher in einer Kritik der Beweisführung Drieschs ausgeführt, Zeitschrift für Psychologie, Band 45, 1907, S. 420f.

Reaktionsbasis" gibt, die als Leistung einer Maschine grundsätzlich undenkbar ist; diese Behauptung ist in den Punkten 3a, 3b und 3c enthalten.

Auch hier hat E. Becher klar bewiesen, daß die Leistungen, die der historischen Reaktionsbasis zugeschrieben werden müssen, für Maschinen nicht schlechthin ausgeschlossen sind und daß die Leistungen des handelnden Organismus nur dem Grad, nicht der Art nach die prinzipiell möglichen Leistungen der Maschine überbieten.

Es lassen sich Maschinen denken, die auf „Individualreize" mit Reaktionen antworten, die sich als „Ganze", als „Einheit" (im logischen, nicht im physikalischen Sinne) darstellen und die keineswegs nur Abdrücke empfangener Reize sind[1]).

Der wichtigste Punkt in Drieschs Beweisführung ist ohne Zweifel der Hinweis darauf, daß „die spezifischen Kombinationen der historisch empfangenen Reize keineswegs in der Spezifität ihrer Anordnung fest erhalten bleiben, sondern in ihre Elemente auflösbar sind; diese Elemente sind es, welche zu neuen Spezifitäten umgeordnet werden . . .[2])".

Dieser Sachverhalt scheint Driesch mechanistisch unerklärbar zu sein; er sieht hier ein aktives Prinzip am Werk, wie er auch an einer anderen Stelle von „aktiven spezifisch zusammengesetzten Reaktionen auf spezifisch zusammengesetzte Reize" spricht[3]).

Allein sobald wir von Aktivität reden, stehen wir nicht mehr auf dem Boden streng naturwissenschaftlicher Betrachtung; denn für eine solche gibt es ja doch nur Körperbewegungen, von denen wir keinesfalls objektiv feststellen können, ob sie „aktiver" oder „passiver" Natur sind.

Aktivität kennen wir nur auf Grund von Selbstbeobachtungen im Psychischen, und nur auf Grund eines Analogieschlusses können wir sie von anderen Wesen aussagen.

---

[1]) a. a. O. S. 419. Als eine solche Maschine führt E. Becher einen Automaten an, der komplizierte Bewegungen auszuführen vermag, wenn eine an ihm angebrachte Hemmung durch eine Schlüsseldrehung beseitigt wird. Die Schlüsseldrehung entspräche hier dem „individual sierten Reiz", die komplizierte Bewegung des Automaten der Reaktionsbewegung des handelnden Organismus; beide Bewegungen sind „individualisierte Ganze".

[2]) Phil. d. Org. S. 355.

[3]) a. a. O. S. 353.

Bleibt man auf streng naturwissenschaftlichem Boden stehen, so liegt bei den Handlungen lediglich die Tatsache hochkomplizierter, unbegrenzt vieler mannigfaltiger individualisierter Reaktionen vor, die auf individualisierte Reize hin eintreten; eine Tatsache, die zwar für die mechanistische Betrachtung Schwierigkeiten macht, für die sich aber im Gebiet des Maschinengeschehens Analogien doch immer noch erdenken lassen[1]).

Die Tatsache, daß die „Gehirn-Maschine", während sie schon funktioniert, noch in der Bildung begriffen ist und daß diese Bildung von äußeren Reizen mitbestimmt wird, erschwert zwar das Verständnis eines maschinellen Geschehens bedeutend. Aber daß diese Tatsache ein maschinelles Verständnis ausschlösse, könnte man doch nur dann behaupten, wenn man nur an den Typus der starren Maschine denken würde, die natürlich nicht funktionieren kann, solange sie unfertig ist. Diese Einschränkung des Maschinenbegriffes müßte aber hier ebenso zurückgewiesen werden wie bei der Betrachtung der äquipotentiellen Systeme[2]).

Nun liegt aber doch in der Tatsache der unbegrenzt vielen Individualreaktionen, die auf die individualisierten Reize hin bei den Handlungen erfolgen, für das maschinelle Verständnis dieser Vorgänge noch eine Schwierigkeit vor, auf die Becher hinweist[3]). Wenn eine individualisierte Reaktion auf einen individualisierten Reiz hin eintritt, so muß eine präformierte Struktur, also z. B. beim handelnden Menschen eine Hirndisposition vorliegen. Läßt sich

---

[1]) Vgl. Becher a. a. O. S. 415. Ob die Kombination der empfangenen Reize mit den Reaktionsbewegungen innerhalb der historischen Reaktionsbasis wirklich auf mechanische Weise zustande kommt, bleibt natürlich eine offene Frage. Einen Einblick in die tatsächlichen Verhältnisse haben wir ja nicht. Aber die Möglichkeit, daß die Handlungen nach Art der Maschineneffekte zu deuten sind, läßt sich nicht unbedingt leugnen. Denn die Vorstellung, daß eine hochkomplizierte Maschine vermöge der in ihr liegenden Potenzen eine überaus große Mannigfaltigkeit individualisierter Reaktionen auf individualisierte Reize hin zu leisten vermag, ist logisch unanfechtbar. Auch die Tatsache, daß die Reaktionen zeitlich und örtlich bestimmt sind, schließt die Annahme einer solchen nicht unbedingt aus. Die große Schwierigkeit, die der „Maschinentheorie" durch die erwähnte Tatsache erwächst, soll damit keineswegs bestritten werden.

[2]) Vgl. oben S. 310.

[3]) a. a. O. S. 422.

nun für die unabsehbare Menge von solchen Reiz-Reaktionszusammenhängen, die für Handlungen angenommen werden müssen, eine entsprechende Anzahl von präformierten Dispositionen im Gehirn verwirklicht denken?

Die Schwierigkeit, sich dies vorzustellen, wird allerdings dadurch verringert, daß man, wie Becher hervorhebt, nicht notwendig hat, für jeden beliebigen Reiz-Reaktionszusammenhang eine besondere Präformation zu fordern.

Bei den wirklichen Handlungen sind es nämlich nicht immer Reizkomplexe, die wirken, sondern es können auch Reizelemente wirken und den Charakter der Reaktion bestimmen. Für viele ähnliche Reaktionsbewegungen genügt es, eine bestimmte präformierte Disposition anzunehmen. Die Variation der Reizelemente führt auf der Grundlage ein und derselben Prädisposition zu verschiedenen Reaktionsbewegungen. Wenn wir z. B. vor glühenden Körpern zurückfahren, so setzt diese Reaktionsbewegung einen Reiz-Reaktionszusammenhang, also eine Prädisposition im Organismus voraus. Es ist nun aber nicht notwendig, für eine ähnliche Reaktionsbewegung, die bei einem anders gestalteten, anders aussehenden oder stärker erhitzten Körper eintritt, jedesmal eine andere Prädisposition anzunehmen; es genügt hier die Annahme einer Prädisposition, die durch die Änderung der Elemente des Reizes zu einer entsprechend variierten Reaktionsbewegung führen kann.

Diese Annahme wird insbesondere dann wohl zutreffend sein, wenn eine bloß quantitative Steigerung des Reizes eine entsprechende Steigerung der Reaktionsbewegung verursacht, wie wir bei der Annäherung eines heißeren Körpers heftiger zurückfahren als bei der Annäherung eines minder heißen.

Die Zahl der präformierten Dispositionen, die in den nervösen Zentren des Organismus zur Erklärung der Handlungen angenommen werden muß, wird bei der Berücksichtigung dieser Tatsache wesentlich kleiner, als wenn für jede Handlung eine besondere Prädisposition vorausgesetzt werden müßte.

Es wird aber nicht möglich sein, der hier auftretenden Schwierigkeiten auf diese Weise gänzlich Herr zu werden, was an einem Beispiel gezeigt werden soll.

Ich sehe einen Wagen aus einiger Entfernung auf mich zufahren, während ich mich etwa in der Mitte der Straße befinde. Die Ant-

wortreaktion oder Handlung wird in diesem Falle eine Ausweichbewegung sein.

Man kann sich hier die Kette der materiellen Vorgänge etwa folgendermaßen denken: das 1. Glied ist der vom Wagen ausgehende Reizstrom (R), er erzeugt zunächst jene Gehirnvorgänge, die wir als psychologisches Korrelat der ins Bewußtsein fallenden psychischen Tatsachen (Wahrnehmung des Wagens — Überlegung der drohenden Gefahr und der Mittel zu ihrer Anwendung — Willensentschluß auszuweichen) annehmen müssen. Die Gesamtheit dieser Gehirnvorgänge möge Np heißen. Darauf folgen als drittes Glied die Vorgänge in den nervösen Zentren, die zur Innervation der Ausweichbewegungen führen, Ni, und endlich die Bewegung B selbst. Wir haben dann eine geschlossene Kette ausschließlich materieller Vorgänge R—Np—Ni—B; die Vorgänge Np—Ni werden ausgelöst durch R, sind aber wesentlich bestimmt durch die vorauszusetzende präformierte Disposition in den nervösen Zentren des Organismus.

Lassen sich nun die Variationen einer solchen Ausweichbewegung auf Grund einer einzigen präformierten Disposition erklären? Eine solche Erklärung ist für die Fälle möglich, in denen in der Hauptsache dieselben Nerven und Muskeln etwa mit verschiedener Geschwindigkeit oder Intensität durch entsprechend variierte Reize in Tätigkeit gesetzt werden. So wird etwa unter sonst gleichen Umständen der Geschwindigkeit des heranfahrenden Wagens die Geschwindigkeit der Reaktionsbewegung entsprechen usw. Nun wird aber die Art der Ausweichbewegung zugleich auch von der Beschaffenheit des Geländes abhängen; durch die letztere wird die Richtung meiner Ausweichbewegung bestimmt. Wenn aber eine Bewegung nach verschiedenen Richtungen hin erfolgt, so werden zweifellos in solchen Fällen wesentlich andere Muskeln innerviert werden; die Prädisposition muß für jeden Fall verschiedener Bewegungsrichtungen als eine von jeder anderen verschiedene vorgestellt werden.

Die Zahl der als notwendig vorauszusetzenden Prädispositionen für alle Reaktionsbewegungen unserer Organe bleibt also für jeden Fall sehr groß. Dazu kommt die weitere Schwierigkeit, daß ja der der ganze Vorgang von der Zeit in hohem Maße abhängig ist.

Die Ausweichbewegung tritt unter Umständen erst geraume Zeit nach der Wahrnehmung des Wagens ein, und zwar früher oder

später, je nachdem, wie weit der Wagen noch entfernt ist; sie tritt sofort ein, wenn er etwa unbemerkt sehr nahe an mich herangekommen ist oder wenn er sich mit sehr großer Geschwindigkeit auf mich zu bewegt. Man wird in allen diesen Fällen, in denen dieselbe Bewegung eintritt, nur eine Prädisposition Np—Ni annehmen. Welcher mechanisch materielle Faktor ist dann aber dafür verantwortlich zu machen, daß diese Bewegung immer zur „richtigen" (d. h. in diesem Falle: in der für die Selbsterhaltung nützlichen) Zeit eintritt? Warum entsteht überhaupt keine Bewegung, wenn ich den Wagen in einiger Entfernung von mir in eine andere Straße abbiegen sehe? Etwa wegen der Verschiedenheit des Reizbildes? Das Reizbild ist ja in all diesen Fällen allerdings nie ganz dasselbe; aber wie sollen die Unterschiede des optischen Reizstromes (Wagen-Gelände) die zeitliche Verschiedenheit des Eintrittes der Ausweich-Bewegung begreiflich machen?

Wollte man aber doch für alle nur hinsichtlich ihres zeitlichen Eintrittes verschiedenen Bewegungen verschiedene Prädispositionen im Organismus annehmen, so wären diese nicht nur an der Zahl nahezu unendlich, sondern auch hinsichtlich ihrer Entstehung unerklärlich.

Alle diese Tatsachen werden sofort verständlich, wenn man die Annahme zuläßt, daß eben ein Vorausberechnen und Voraussehen der Ereignisse und ihrer Folgen für den Organismus vorliegt und und daß die materiellen Vorgänge (Np—Ni) vom handelnden Organismus dementsprechend gelenkt werden können, — damit wären aber psychische Faktoren zur Erklärung zugelassen, und eben dies lehnt der Mechanismus prinzipiell ab. Wenn also auch zuzugeben ist, daß die mechanische Deutung auch in diesen Fällen nicht streng widerlegt ist, so scheint doch eine unbefangene Würdigung der Tatsachen die Heranziehung psychischer Faktoren zur Erklärung der materiellen Vorgänge bei den Handlungen mindestens sehr nahe zu legen.

III.

Die Ästhetik Franz von Baaders.

Ein Beitrag zum romantischen Problem.

Von

Johannes Sauter (Wien).

Die romantische Muse sitzt heute auf der Anklagebank, nüchterne Verstandeskritik spielt den Untersuchungsrichter. Die Diskussion hat sich großenteils in das Dilemma eingekeilt: Klassik oder Romantik? Fr. Strich hat sein Buch: „Deutsche Klassik und Romantik" (München 1922) auf die eine These aufgebaut: Die Klassik sei das Verlangen nach Vollendung, die Romantik das Verlangen nach Unendlichkeit. Schon 1909 hat K. Muth („Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis", Kösel) das Kapitel „Klassisch oder romantisch?" in die Formel komprimiert: „Nicht weil sie dies Ziel erreicht, heißt diese Kunst klassisch, sondern weil sie es erstrebt; nicht weil sie es nicht erreicht, heißt eine Dichtung romantisch, sondern weil sie es nicht erreichen will. Uns wirklich Freiheit zu geben, ist die klassische Kunst bemüht, uns nur das Bewußtsein unserer Freiheit rege und wach zu halten, das nenne ich romantisch." (S. 82.) Ob dieses Charakteristikum, so eklatant es scheint, auf die künstlerischen Bestrebungen der geschichtlich-konkreten Romantik zutrifft, wird die nachfolgende Darstellung zeigen. Eines sei aber vorausgeschickt! Seit der Minnesängerzeit war in Deutschland keine andere Epoche so strotzend von Talent wie die romantische. Man war erstaunt über die Erschütterungen und wußte nicht, welch neue Geburten man erwarten sollte. Dabei waren diese Männer durchaus überzeugt, daß sie von göttlichen Urgewalten angetrieben werden (S. 17). Wenn sie sich nun auch der Unzulänglichkeit ihres künstlerischen

Könnens bisweilen in wehmütig-süßen Stunden bewußt wurden, so darf doch nicht vergessen werden, daß mit der Geisteseinströmung, die in Flammenzungen redet, dichterisch auch schon die Form gegeben ist, die Gestalt mit dem Gehalt, weil beides zusammengehört wie Einatmen und Ausatmen. — Fragen wir dann weiter: ist die Kunstfrage: „Klassisch oder romantisch" in dieser dualistisch-kontradiktorischen Antithetik nicht wirklich eine „Kunst"frage? Nämlich darum, weil man den längst überlebten Literaturstreit zwischen dem alten Goethe und den jungen Romantikern verabsolutiert und den Ausspruch des verbitterten Altmeisters als Dogma nimmt, wonach das Klassische das „Gesunde" und das Romantische das „Kranke" sein soll. — Eine historische Freiheit sondergleichen gestattet sich Leopold Ziegler, der in „Das hl. Reich der Deutschen" (1925) bei der Gegenüberstellung von Klassik und Romantik als Prototypen aufstellt: Goethe und — Nietzsche.

Zur Tragik der Romantikforschung gehört es fernerhin, daß man jene eigenartige Bewegung um die Wende des 18. Jahrhunderts größtenteils als literarisch-ästhetische faßte, bis nun in den letzten Jahren der Vorstoß zum Weltanschaulich-Metaphysischen vollzogen wurde. Neuestens hebt R. Kroner in seinem Buch: „Von Kant bis Hegel" (Bd. II, S. 130ff.) hervor, daß die Romantik Hintergrund und Lebensquell der damaligen idealistischen Philosophie gewesen sei. Unter den Soziologen haben neuerdings R. Samuel (Die poetische Staatsauffassung Hardenbergs, S. 9, 93, 127ff.), Kluckhohn (Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 9, 11, 44f.), H. Oppenheimer (Die Logik der soziologischen Begriffsbildung, S. 33) und E. Rosenstock (Soziologie, Bd. I, S. 252) die philosophischen Grundperspektiven der Romantik ans Licht gestellt. Zur Vertiefung dieser Werterkenntnisstruktur erscheint es nun zentralwichtig, daß Franz v. Baader (1765—1841) wieder als der Philosoph der Romantik zur Geltung kommt, als welcher er zu Lebzeiten von den führenden Männern der Romantik verehrt wurde. Es verbreitet ein überraschendes Licht, wenn Baader in die allumfassende Problematik der Romantikforschung hineingestellt wird. Er war in erster Linie Gesellschaftsphilosoph[1]). Mit den

[1]) Man vgl. „Franz v. Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie", herausg. von J. Sauter (1925) bei Fischer, Jena, 939 S.

Fragen der Kunst hat er sich nicht systematisch auseinandergesetzt, da aber diese recht wohl zur Gesellschaftsproblematik gehören, hat er — seiner fulgurierenden Denkweise entsprechend — so viele und tiefblickende Erkenntnisse über Kunst seinen sonstigen Schriften eingestreut, daß sich daraus unschwer ein zusammenhängendes Ganze herstellen läßt.

Nachdem dieser philosophus per fulgur bis heute noch recht wenig bekannt ist, habe ich es vorgezogen, ihn möglichst selbst sprechen zu lassen, weil durch die metaphysischen Konstruktionen, die sich heute bei geistesgeschichtlichen Darstellungen auf weiten Strecken eingeschlichen haben, der Kerngehalt einer individuellen Denkweise leicht verdunkelt wird. Nachdem es sich also hier gewissermaßen um die Ausgrabung eines verschütteten Gedankengutes handelt, wird man es auch begrüßen, daß gleich der ganze Bau freigelegt wird, und wird deshalb über die manchmal längeren Zitate nicht ungehalten sein. Die Zitate selbst beziehen sich auf „Franz von Baaders sämtliche Werke“ (1851—1860); 15 Bände.

B. unterscheidet in der Kunst wie in der Physik drei Epochen: die religiöse, die naturservile und die egoistische.

„In der bildenden Kunst z. B. ist die religiöse Epoche derselben nicht diejenige, welche nur religiöse Gegenstände bildet, sowie jene Philosophie nicht religiös ist, welche über Religion und Gott irreligiös und gottlos räsonniert, sondern diejenige, in welcher der Künstler, seines hohen Berufs als sprechendes und bildendes Gottesbild eingedenk, alle Gegenstände religiös behandelt und gleich einem Orpheus das höhere Licht und die Glut seines Gemütes auf jene verbreitet. Die zweite Epoche (als die erste Stufe der irreligiösen) ist die naturservile, wo der Künstler zum bloßen Kopisten der taubstummen Natur sich herabsetzt. Die dritte endlich ist die egoistische oder die hoffärtige, wo er, von Gott und der Natur verlassen, über beide Herr geworden zu sein wähnt, in der Tat aber nur als ein unheimliches Gespenst unter den Gräbern und Reliquien der Religion und Natur sich herumtreibt. Es ist zu bedauern, daß Goethe trotz seines plastischen antiquen Natursinns, ja seiner Gebundenheit an die Natur, in diese moderne egoistische, sich nur selber überall bespiegelnde Epoche eintretend, ihrer nicht Meister zu werden vermochte.“ (2, 503f.)

„Wenn schon die verständige Toilettenkunst uns lehrt, daß ihr Zweck nicht etwa der ist, die Gunst oder Gabe der Natur zu surrogieren oder auch sie bloß zu kopieren, sondern ihr zur möglichsten Geltendmachung zu dienen, wie denn die höchste Kunst der Toilette in der gänzlichen Verbergung derselben liegt, was man als Einfachheit derselben bezeichnet, so hätten, sollte man meinen, bildende Künstler sich diese Maxime abmerken und sich es angelegen sein lassen sollen,

das, was ihnen von der Natur als Gnade — Talent oder Genialität — gegeben oder dargeboten ist, in ihrer Superiorität (Divinität) als solche anzuerkennen und von dem zu unterscheiden, was ihnen zum Dienste dieser Gaben aufgegeben ist; anstatt daß sie, wie nur zu häufig geschieht, entweder durch Selbstmacherei, Verleugnung und Affektation derselben solche in sich surrogieren oder als bloße Kopiermaschinen sich verhalten wollen, womit denn freilich die Kunstwerke, die solche gaben- und gnadenlose Künstler uns liefern, nicht, wie sie doch sollten, zugleich als Naturwerke, sondern als bloße Industriewerke sich uns darstellen. In der Tat verhält es sich aber mit dem, was der Künstler als Gabe (don gratuit) von der dichtenden und bildenden Natur empfängt und was er zum Dienste (zur Verherrlichung) derselben zu tun und zu leisten hat, wie es sich mit der Gabe des guten Willens an den Menschen (als seines ethischen Talents) und mit dem Empfangen und der Ins-Werk-Führung derselben verhält." (5, 348.)

Schon daraus wird es zur Genüge klar, daß B. der Kunst eine innere Selbständigkeit, eine kategoriale Eigengesetzlichkeit zuschreibt. Die Kunst kann ihre Stoffe immerhin der Natur und dem Leben entnehmen, aber nicht so, wie der Empirismus will, daß sie einfach ein Abklatsch der Natur, der Gesellschaft, der seelischen oder biologischen Vorgänge wäre; denn der Stoff und die Genialität ist dem Künstler gegeben und aufgegeben, um das Empirisch-Reale in die Welt des Geist-Realen zu transzendieren.

Wenn auch der „verirdischte Geistmensch nicht anders eine geistige Reaktion zu empfangen, nicht anders seine geistige Virtualität zu äußern vermag als durch dieses materielle Leitzeug und Werkzeug hindurch," so erleidet bei begnadeten Künstlern diese Regel „auch noch in dieser irdischen Seinsweise des Menschen Ausnahmen, indem durch diese materielle Sinnlichkeit und Virtualität eine immaterielle mehr oder minder durchscheint oder auch nur vorübergehend aufblitzt, und daß endlich der besonnene Mensch diese seine Gebundenheit als solche klarer oder dunkler inne wird und ihm hiermit die Überzeugung naheliegt, daß er in dieser Gebundenheit oder in dieser Relationsweise mit der Natur nicht sui juris, weil nicht im vollen Besitze seiner angeborenen Vorrechte über das letzte ist." (8, 247f.)

Zu jenen Ausnahmen von der Gebundenheit des Geistes an die Natur zählen die wahrhaften Ekstasen und Inspirationen. Der geniale Künstler kopiert deshalb nicht, wie der schlechte, die materielle Natur, „was eigentlich ein überflüssiges Tun sein würde, sondern produktiv schaffend unterwirft er die materielle (passive) Sinnlichkeit seiner immateriellen (aktiven) und bildet sie sich zu und nach, wie das Licht den Schatten oder der Geist

den Leib“ (8, 249). An einer anderen Stelle: „Wie sich des Menschen Nicht-Integrität in der Scheidung und Isolierung seiner Gefühls- und Apperzeptionsweise bekundet, so ist der Künstler im Moment des genialen Schaffens, d. h. der innigen Verbindung von Affekt und Apperzeption, in den ursprünglich natürlichen Zustand des Menschen versetzt, weswegen er sich auch gerade in diesen, wie man meint, ihm unnatürlichsten Momenten am heimlichsten und natürlichsten findet.“

Es wird hieraus immer deutlicher, daß die Kunst bei B. ein im Metaphischen verwurzeltes Glied seiner ganzen Lebensanschauung ist. Sie löst sich immer mehr von irdisch bedingter Einschränkung los, um ihren ganzen Glanz aus dem Reich der objektiven Idealwelt in diese Welt hereinzustrahlen. B. läßt gar keinen Zweifel, daß er neben der empiristischen auch die formalistische Ästhetik zurückweist.

Er haßte die damals aufgekommene antikisierende Modeströmung, weil „die affektierte und bigotte Nachahmerei oder Spielerei vieler mit dieser nur den tieferen religiösen Sinn ergreifenden und sich ihm aufschließenden Künstler unserer Vorfahren ebensosehr nur das Nichtverständnis derselben beweist als ihre gänzliche Nichtbeachtung von seiten unserer modernen Heiden.“ (9, 37.)

Entsprechend seiner philosophischen Grundanschauung, daß die Form nicht eine mechanische, sondern eine organische Wesensentfaltung des Gegenstandes ist, lehrt Baader insbesondere in der Kunst, daß hier wie in jedem Lebendigen Form und Wesen voneinander untrennbar seien und daß speziell die Kunst sich von dieser hinter ihrer Erscheinung aufleuchtenden Idee nährt. Da sich auch in der Spätromantik wieder Bestrebungen geltend machten, welche die Kunstform von dem Ideengehalt abstrahierten und sogar das Nichtheilige mit einem aus Religion und Kunst gewobenen Heiligenschein umgeben wollten, nahm Baader entschieden dagegen Stellung und richtete seinen Vorwurf gegen Tieck, Z. Werner, auch gegen Fr. Schlegel (1827 bei einem Besuch in München).

Durch seine eifrigen Studien der mittelalterlichen Theosophen und Alchemiker, Mystiker und Philosophen gelangte B. zu der geschichtlichen Gewißheit, daß die alte deutsche Baukunst, die Malerei und die Kirchenmusik religiösen Ursprungs sei (1, 417), daß überhaupt „alle Kunst religiösen Ursprungs ist und somit auch religiösen Zweck hat oder haben soll,“ da „ohne solche höhere Offenbarungen oder Verklärungen des Sinnlich-Materiellen durch das Geistig-Sinnliche (sen-

sibilisation de l'esprit) selbst der Urstand der bildenden Kunst (Poesie usw.) unbegreiflich sein würde". (1, 121). Ohne wirklich einmal geschehene Wunder wäre die Kunst ebenso wie die Religion ein unerklärliches Wunder. (2, 482.) Wenn also die dichtende und bildende Kunst „himmlischer Abkunft" ist, dann muß ihr ganzes Streben und Tun darauf gerichtet sein, „überall den Durchblick der ewigen Natur in der zeitlichen geltend zu machen:

Wie durch des Nordlichts bewegliche Strahlen
Ewige Sterne schimmern!

somit das Vergängliche in den Dienst des Ewigen nimmt; wenn sie aber irdischer Herkunft ist, diese Lichtfunken der ewigen Natur nur gleich dem Prometheus dem Himmel abstiehlt, um mit selben die schlechte Natur zu apotheosieren und über dieser jene vergessen zu machen." (10, 102[1]). Die eigentliche Funktion der Kunst besteht in der „Abspiegelung und Transparenz" des Ewigen. (2, 331).

Es ist darum ganz natürlich, daß die Kunst in ihrem religiösen Naturstand „vorherrschend ahnend, prophetisch" war. (13, 114.)

„In den Momenten der genialen Begeisterung des Dichters und Künstlers ist es eben diese von innen heraustretende, von innen heraus bildende oder inbildende Sinnlichkeit, welche ihnen vorleuchtet, nicht die von außen kopierende, und jeder wahrhafte Dichter und Künstler ist in diesem Sinne Seher oder Visionär, so wie jedes echte Gedicht und Kunstwerk das Denkmal einer Vision ist, folglich einer Inspiration, gleichviel von welcher Art." (4, 138.) Plato sagt: „Das Schöne ist, was ein trefflicher Mann im göttlichen Wahnsinne, welcher besser ist als nüchterne menschliche Besonnenheit (denn die göttliche Torheit ist weiser als die Menschen, sagt Paulus 1. Kor. 1, 25), hervorbringt, nämlich das dargestellte Göttliche, daran die Seele als an einem hell glänzenden Nachbilde dasjenige wieder erkennt, was sie in der Stunde der Entzückung und Begeisterung schaute, Gott

---

[1]) Mit St. Martin nimmt Baader an, daß es eine „ursprüngliche Musik" gibt (Musique-Principe), als eine für sich fortbestehende, wenn auch uns unhörbare Musik. Wer nun Musik macht, „erzeugt sie nicht, sondern öffnet nur mehr oder minder die Töne, durch welche wir die Musique-Principe hören. „Zeitbefreiung, Lüftung von Weltschwere ist Effekt und Zweck der Musik. Sie soll das Gemüt befreien, die Bande lösen. Lösung deutet auf Erlösung. Man erinnere sich des Exorzismus der Musik bei Saul." (12, 302ff.) Im Anschluß an St. Martin, den französischen Neumystiker (†1803) gibt Baader eine ganz tiefsinnige Philosophie der Musik.

In der Dichtung und überhaupt in der Kunst ist eine doppelte Wertqualität zu unterscheiden: „In der einen führen die Sinne dem Geiste die Bilder vor, in der anderen, echten, führt der Geist sie den Sinnen vor." (12, 214.)

nachhandelnd, und welches schauend sie notwendig mit Lust und Liebe erfüllt wird.“ (8, 247.) — „Poesie und Bildnerei: Kopien der göttlichen Offenbarung in Sprache und Schrift.“ — „Schöne Kunst und Poesie sind also höherer Natur Nachahmung (Hineinbildung der letzteren).“ — „Gott ist der erste Dichter. Nach ihm die tätige Ursache im Universum.“ (12, 159f.)

Für diese prophetische Aufgabe des Künstlers ist aber auf seiner Seite eine gewisse seelische Disposition erforderlich:

„Insofern die bildende Kunst, so wie die wahrhafte Kultur der Natur nur aus der Liebe der letzteren und diese Liebe nur aus der Versöhnung hervorgeht, ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, daß das religiöse oder mit Gott versöhnte Gemüt auch das erste Erfordernis zur wahren Kunst ist.“ (4, 169.)

Der Künstler kann nur Tüchtiges schaffen, wenn er sein Werk con amore betreibt. (2, 294.)

Es unterliegt somit keinem Zweifel mehr, worin das Charakteristische der romantischen Kunst zu suchen ist. Nicht etwa in der Verschwommenheit, der Gefühlsseligkeit, in dem Dämmerigen, dem Mystischen, in dem bunten Wechsel, sondern in dem tiefinnersten Bedürfnis nach Objektivierung der intelligiblen Welt. Der Romantiker kann sich mit der Nichtigkeit dieser empirischen Welt so wenig zufrieden geben, daß sein Geist immer gleich in die Überwelt hineinschweift und, von dort zurückkehrend, die göttlichen Ideen in diesem Leben festhalten will.

Die Kunst ist also nur ein Medium des inneren Verkehrs zwischen Erde und Himmel. Dabei wäre es aber ein verhängnisvoller Irrtum, in dieser Entfaltung des metaphysischen Kunstideals eine totale Erschöpfung der romantischen Seele zu vermuten. Der Romantiker will vielmehr alle Gebiete des Lebens „romantisieren“, wie sich Novalis ausdrückt, d. h. verabsolutieren, zum Göttlichen hin potenzieren. Die Kunst ist somit nur ein Teilgebiet der romantischen Gegenrenaissance, ein Strahl aus dem Zentrallicht des Ewigen. Die Kunst ist ebenso wie die Wissenschaft, die Religion, Politik, die Wirtschaft, die Technik, die Sittlichkeit nur ein Funktionsglied in der Durchdringung alles Irdischen mit dem universalen Geist.

Man darf auch ja nicht glauben, daß die Romantik, welche nach obigem in der höchsten Verfeinerung der Seele besteht, ein strenger Begriff einer abgeschlossenen Schule sei; — die Romantik ist vielmehr ein Gradbegriff,

ist eine Aufgabe der ganzen Menschheit. Und darum sagt B. — wie wir weiter unten ausführen werden — ganz mit Recht: der Mensch als „Gattungseinheit“ sei der „Urpoet“, jener Typus „Mensch“, der gleich einer zitternden Spiralfeder die Unruhe zum Ewigen hin in seinem Herzen trägt. Das inquietum cor nostrum ist die geistige Struktur der Romantik.

Baader ist der Philosoph der Romantik, und seine Geistesentwicklung, welche in einer kontinuierlich-organischen Linie verläuft, bietet auch einen zuverlässigen Ausgangspunkt für die Geisteswertung der Romantik überhaupt. In seiner Kunstauffassung, die ja hier Gegenstand der Untersuchung ist, finden wir ihn in Übereinstimmung mit den übrigen Romantikern. So ist z. B. für Eichendorff der metaphysische Gehalt das Kennzeichen des wahren Kunstwerkes. Im Zusammenklang mit Fr. Schlegel definiert er nämlich die Poesie als die „indirekte, d. h. sinnliche Darstellung des Ewigen und immer und überall Bedeutenden, welches auch jederzeit das Schöne ist, das verhüllt das Irdische durchschimmert. Dieses Ewige, Bedeutende ist eben die Religion, und das künstlerische Organ dafür ist das in der Menschenbrust unverwüstliche religiöse Gefühl“ (Gesch. der poetischen Literatur, Sammlung Kösel, S. 20f.). Der Wert dieser „Allegorie im weitesten Sinne“, als welche er also die Poesie aufgefaßt wissen will, bemißt sich nach dem Grade der künstlerischen Vermittlung des Ewigen mit dem Irdischen. Hierin sieht Eichendorff das Genie Calderon allen ehrlichen Künstlern voranleuchten:

„Indem das Göttliche menschlich, das Irdische aber, die ganze Natur, gottestrunken in Stern und Baum und Blume mitredend, zum Symbol des Übersinnlichen wird, spielt das Ganze in einer Höhe, wo das Diesseits und Jenseits wunderbar ineinanderklingen und Zeit und Raum und alle Gegensätze in dem Geheimnis der ewigen Liebe verschwinden. Wir fühlen, es schlummert unter dem irdischen Schleier ein unergründlich Lied in allen Dingen, die da sehnsüchtig träumen. Calderon aber hat das Zauberwort getroffen, und die Welt hebt an zu singen.“ (Zur Geschichte des Dramas 1866,) S. 54.)

Wie sehr auch die Kunst zeitgeschichtlich bedingt und erdverbunden sein mag, — ihren eigentlichen Gegenstand muß sie aus dem Reich des Ewigen holen.

„Denn das Haschen der Poesie nach außen, das geistige Verarbeiten und Bekümmern um das, was eben vorgeht, das Ringen und Abarbeiten an der Zeit, so groß und lobenswert als Gesinnung, ist doch immer unkünstlerisch. Die Poesie mag Wurzel schlagen in demselben Boden der Religion und Nationalität, aber unbekümmert, bloß um ihrer himmlischen Schönheit willen, als Wunderblume zu uns heraufwachsen. Sie will und soll zu nichts brauchbar sein.“ (Eichendorff: „Ahnung und Gegenwart“ 3. Buch, 24. Kap.)

Damit in vollkommener Übereinstimmung lehrt B., daß die von den Banden ihrer Materialisation befreite sensible und nichtintelligente Natur poetisch ist, ja der Poet selber, d. h. der die Idea auswirkende Künstler und Werkmeister. (3, 297.) Daß diese ständige Tendenz auf das Ewige an den Künstler hohe Anforderungen stellt, welchen der Empirist und Naturalist in keiner Weise gewachsen ist, ist Baader nicht verborgen.

„Da nämlich die sensible und produktive (nichtintelligente), von den Banden ihrer Materialisation befreite Natur, poetisch, ja der Poet, d. h. der die Idee auswirkende Künstler und Werkmeister oder Schaffer selber ist, so begreift man, warum es jenen Dichtern und Künstlern, welche nur mehr von Materie wissen und an ein immaterielles Sein und Wirken der Natur, welches nicht Taschenspielerei ist, nicht glauben — warum es, sage ich, solchen Dichtern und Künstlern so schlecht gelingt, wenn sie sogar an die Darstellung übernatürlicher Gegenstände (für welche sie bereits alle materiellen nehmen) sich wagen, und daß jede, in einem solchen Unbegriff und Unglauben erzeugte poetische oder bildende Darstellung gerade das Gegenteil dessen bewirken muß, was sie wollte und sollte ... Wo ist, kann man fragen, in dieser modernen religiösen Poesie noch eine Spur jener Poesie, welche uns die ältesten Völker als die Ursprache (weil die Sprache Gottes zum Menschen) schilderten? Von jener Poesie, sage ich, welche in demselben Verhältnis als Macht sich erweiset, in welchem sie sich in ihrer heimatlichen Region erhält, dagegen kraftlos und matt, dabei allerdings handgreiflich und dem irdischen Verstande verständlich oder rationell wird, wenn sie zum Staube herabsinkt und sich materialisiert, von jener Poesie endlich, von welcher die Alten behaupteten, daß es Ehebruch und Entzweiung sei, falls man dieselbe auch zum Lobe der Menschen verwende und Götzendienst und Kirchenraub, falls man durch sie der Leidenschaft schmeichle und fröhne."

„Wenn aber dem Dichter es leicht gemacht ist, sich in seinen Darstellungen höherer Gegenstände von den Banden des Materialismus frei zu machen und zu halten, so haben es freilich Maler und Bildner hierin um so schwerer, da sie mit materiellem Stoff arbeiten, und man denn doch von ihnen verlangt, daß sie mit materiellen Farben Flammen malen sollen. Um so mehr haben sie also Ursache, sich teils in ihren Darstellungen oder, wie man sagt, Versinnlichungen erhabener Gegenstände zu beschränken und in solchen alles zu vermeiden, was der Natur derselben widerspricht. Z. B. alles, was die Vorstellung der Schwere, der Finsternis, d. i. des Bedürfnisses, von außen getragen und von außen beleuchtet zu werden, in dem Beschauer hervorruft." (3, 297 ff.)

Bei der künstlerischen Darstellung religiöser Gegenstände sind die vom Ideal gesetzten Grenzen wohl zu beachten:

„Wenn die bildende Kunst es unternimmt, im Dienste der Religion und nicht bloß zu eigenem Pläsier und Ostentation religiöse Gegenstände

darzustellen, so unterzieht er sich hiermit gegen die Religion und den Religionslehrbegriff (Dogma) zweien Pflichten, nämlich jenen: 1. nichts sinnlich darstellen zu wollen, dessen sinnliche Darstellung jenem Begriffe widerspricht und 2. das sinnlich Darstellbare in religiöser Bedeutung nicht zu entstellen.“ (10, 346.)

Um den Naturalismus in der Kunst gehörig zu brandmarken, schrieb B. eine eigene Abhandlung: „Über den verderblichen Einfluß, welchen die rationalistisch-materialistischen Vorstellungen auf die höhere Physik sowie auf die höhere Dichtkunst und die bildende Kunst noch ausüben.“ (1834; 3, 287ff.) Dieses Verwerfungsurteil Baaders ist vollkommen verständlich; denn für ihn ist jeder wahre Künstler ein Visionär, jedes echte Gedicht eine Vision und eine Göttererscheinung ersetzend; urbildlich ist ihm solch inspiriertes Kunstwerk für die niedrige Natur, nachbildlich jedoch in bezug auf die höhere, zumal sich nach B. auch infernale Gestalten dem Banne des Künstlers fügen.

„Wenn darum z. B. der Künstler von Idealen spricht und dennoch sein Gebilde als Nachahmung der Natur uns gibt, so meint er hiermit eine höhere Natur und Realität als, die uns und ihn umgibt, und sein Gebilde (Poema) soll uns eben in dieser niedrigen Natur von jener höheren Zeugschaft geben als eine Apparition oder Vision eben dieser höheren Natur als eines bezüglich auf erstere übernatürlichen und unbegreiflichen Realen, was auch schon das Wort: Wunderschön uns sagt. Wie denn ein himmlisches Bild gleich einer subtilen Flamme jedes gelungene Kunstwerk infolge der Macht des Künstlerbannes durchglühen soll, woraus man den Ursprung der Religion der Kunst, wie Hegel sie nennt, und der Idolatrie begreift, und zwar nicht bloß jener Idolatrie, welche das Bild mit dem Original oder das äußere Reale mit dem letzteren vermengt, sondern auch der par excellence kriminellen Idolatrie, weil auch die infernalen Gestalten sich dem Banne des Künstlers fügen.“ (7, 263.)

Solange der Künstler ehrlich darnach ringt, die Vision des Höheren mit den Mitteln der Natur festzuhalten, wird ihm dieser Dienst des Idealen das Haupt gleichzeitig beugen und erheben; denn:

„Je tiefer ein Künstler ist und je mehr er in den Ideen und Idealen lebt, um so gewisser wird ihm gerade in den höchsten Momenten der Begeisterung in seinem Innern der Gedanke aufblitzen: ‚Ach, ich habe da nur Bilder gemalt und doch fühle ich mich für Wirklichkeiten geschaffen‘.“ (12, 221.)

Der Ausdruck des Modernen in der Kunst besagt nicht etwa eine stärkere Betonung der realistischen Ausdrucksmittel, sondern „ihre Wiedertrennung von dem Idealen, d. h. Religiösen, aber derselbe wird von vielen dahin mißdeutet, als ob das Schlechte (dieses Modernen) lediglich in der Neuheit (Späte) der Produktion liege und als ob Kunst, Wissenschaft, ja selbst die Kirche seit einem beliebigen Datum auf-

gehört hätten, produktiv zu sein, d. i. als ob die Klassizität überhaupt eine andere Funktion hätte als jene, die Genialität zugleich zu wecken und zügelnd (beschränkend) zu begründen." (1, 94; 4, 432.) Obgleich ein klassisches Kunstwerk eine objektiv und für alle geltende und bestehende Regel verkörpert, so ist die doch keineswegs zum bloßen Nachmachen im engeren Sinne aufgestellt. Klassizität und Genialität sind durchaus keine Gegensätze, im Gegenteil bedürfen beider einander zu ihrer Vollendung.

„Man muß aber eben so sehr gegen eine Kunstregel protestieren, welche keine Genialität aufkommen läßt, als gegen eine Genialität, welche sich von der Autorität der Kunstregel lossagen und losmachen will. Jene Funktion des klassischen, somit Autorität habenden Kunstwerkes ist nämlich die Zügelung (Disziplin) und Zugrunderichtung der schlechten Subjektivität (der Manier); die positive dagegen ist die in gleichem Verhältnisse bewirkte Erweckung, Befreiung und Bekräftigung der wahrhaften Individualität oder der höheren Selbheit, d. i. der Genialität." (8, 35.)

Genialität ist bei B. eine Gabe und Aufgabe; sie ist von der Produktivität des Künstlers zu unterscheiden, aber nicht dazu in Gegensatz zu stellen. Genialität als „Gabe oder Gunst der Natur in der Kunst" ist „ein dem Künstler ohne sein Zutun zwar Gegebenes, aber zur Fortsetzung, Auswirkung und Verkündigung ihm Aufgegebenes, somit sowohl das Prius seines künstlerischen Tuns als (mittels der äußeren Darstellung) wieder dessen Posterius". (9, 110.)

Alles Positiv-Ideale stellt an den Künstler die Aufgabe, es nachzuleben und dieses Erlebnis in bildenden Gestalten auszuschöpfen, also: ein zweites Ich zu setzen.

„Ein Kunstwerk, falls es Empfindung und Bewußtsein hätte, würde sich in und mit sich selber befriedigt und in Frieden (somit vervollständigt) finden, falls der Künstler sich vollständig in ihm fände oder mit seiner Leistung zufrieden wäre. Denn von einem solchen Produkte wird erwartet, daß es, sowie es durch den Deszensus seines Produzenten ins geschiedene Sein tritt, als Basis dem Wiederaszensus des letzteren (seiner Verherrlichung) dient, indem nämlich diese Basis in ihm zur Entwicklung kommt als etwas, was doch mit dem Produkt nicht zu vermengen ist, und man kann sagen, daß, so wie das Produkt in seinem Produzens ruht, dieses hinwieder in jenem ruhen können soll. Jedoch mit dem hier bedeutenden Unterschiede, daß, wenn jedes Ruhen ein Empfangen ist, und man nur im Bewegenden, Kräftigen zu ruhen vermag, das Produkt sein Sein und seine Wesenheit vom Produzens empfängt, dafür letzterem aber nur sein Bild zurückgibt oder -strahlt." (4, 152.) „Nur durch Äußerung wird wahrhafte Innerung gesetzt, wie z. B. nur durch Darstellung seiner Idee diese dem Künstler wahrhaft aufgeht." (2, 195.)

Vom **Genie** lehrt mithin B., daß es sich „nur in dem Verhältnis wahrhaft gemeinsamen und mitteilen kann, in welchem es seine Eigenheit erhält“. Damit gelangen wir bereits zu den **gesellschaftlichen Leistungen der Kunst.**

Es ist ein Grundartikel gesellschaftswissenschaftlicher Kunstlehre, daß die Kunst ein Reflex des Übersinnlichen und zugleich ein organischer Bestandteil des Lebens ist. Den Grundsatz: „L'art pour l'art“ verwerfend, hält er die Kunst für eine ideale Bindegewalt der Gesellschaft. Sie schließt nämlich das innere Selbst des Künstlers auf und macht dem Nebenmenschen seinen heimlichen Verkehr mit den himmlischen Idealen offenbar, damit dieser in seiner Art zu gleichem Aufstieg angeregt werde. Dem Künstler genügt es ja nicht, seine Idee in sich erzeugt zu haben, er strebt vielmehr notwendig nach äußerer öffentlicher Darstellung. (1, 137.) In dieser erhabenen Mission, welche einen in sich gegründeten Gesellschaftswert der Kunst darstellt, ist die mit himmlischem Glanz umflossene Kunst selbst durch und durch sittlich und hat daher zu ihrer Vollendung nicht nötig, daß sie abermals in den Dienst eines ihr transzendenten (im Gegensatz zu dem ihr innewohnenden transzendentalen) Zweckes gestellt werde.

Jedes Kunstwerk sollte in dem Beschauer „gewissermaßen die Stelle einer Vision ersetzen und ihn folglich in eine Art von Ekstase versetzen, weil jede Vision nur durch eine Ekstase möglich ist“. (3, 300.)

„Wenn die Gebilde der Kunst, wie St. Martin bemerkt, uns die Stelle der Göttererscheinungen vertreten sollen, wie denn auch das Tun des Genies ist, sein Gebilde von den Banden und der Finsternis einer niedrigeren, entstellten Natur zu befreien und zu erlösen und durch dasselbe hiermit als durch ein geöffnetes Auge eine höhere Welt freundlich oder furchtbar durchblicken zu lassen, so begreift man leicht, daß diese Kunst im Dienste der Religion erst eigentlich in ihrem wahren Elemente sich befinden muß und daß es, wie Klaudius sagt, ‚Kirchenraub‘ wäre, sie diesem Dienste zu entziehen.“ (2, 218.)

Aber wie der Künstler nicht ganz ohne sein Zutun der göttlichen Vision teilhaft wird, sondern nach einem mit Gott versöhnten Gemüt streben muß, so darf sich auch der Beschauer vor einem Kunstwerk nicht ganz passiv verhalten: er muß in angestrengter Selbstdisziplin seinen Geist auf jene geläuterte Höhe erheben, wo die Diamanten in seiner Seele zu funkeln anfangen.

„Niemand begreift ein Kunstwerk, wenn er den Geist nicht begreift, der es erzeugt hat.“ (15, 158; 5, 379.) „Das bewundernde Anerkennen eines genialen Kunstwerkes ist nur demjenigen möglich, welcher hiermit die Lust und das Vermögen (die Gabe) zur ähnlichen genialen Produktion in sich inne wird und alimentiert.“ (5, 266.)

„Was nämlich die religiöse Natur des Affekts der Bewunderung und seinen Zusammenhang mit dem Affekt der Verehrung, der Liebe und der Unterwürfigkeit betrifft, so muß bemerkt werden, daß jeder Bewunderung erregende Gegenstand anstatt des erhebenden Affekts der Bewunderung nur blendendes Staunen und lähmende, niederdrückende Furcht erregen würde, falls er nicht liebend zu dem ihn Bewundernden und sich gegen ihn Vertiefenden sich wieder herabließe und denselben, als ihm verwandt, zu und in sich erhöbe ... Der Künstler, welchem die Demut fehlt zu der bewundernden Anerkennung der Genialität des Kunstwerks eines anderen, verschließt sich selber in demselben Verhältnisse die Quelle seiner eigenen Genialität, und der Hoffahrtsgeist ist ein finsterer, dürrer und unproduktiver Geist.“ (5, 266.)

Der Künstler und der Beschauer fallen von ihrer Aufgabe um so weiter ab, je mehr sie sich innerlich der Religion entfremden. Es beginnt dann jene

„Affektation und Manierenei, welche moderne heidnische Manierenei man auch in allen Dichtungen und Kunstwerken gewahrt, deren Urheber, in ihrem Bettelstolz sich vollkommen vom Christentum losgesagt habend, meinen, daß dieses nichts und nicht mehr sei, weil sie für dasselbe nichts geworden sind. Übrigens trifft, was die Behandlung der Geschlechtsliebe belangt, derselbe Vorwurf noch mehr unsere Dichter. Man weiß nämlich, daß diese Geschlechtsliebe der Brennpunkt der Poesie ist und daß z. B. ohne Myrthe und Schwert keine Epopöe möglich ist. Man weiß aber auch, zu was allem unter den Händen der Poeten dieser Brennpunkt geworden ist. Wenn indes die profane Poesie die Geschlechtsliebe nur zu oft auf alle mögliche Weise zu mißhandeln sich erlaubt und erfrecht, dieselbe frivolisierend, sentimentalisierend, rationell-industrialisierend oder wohl auch diabolisierend, so sollte doch die religiöse Poesie die höhere Bedeutung dieser Geschlechtsliebe nie aus den Augen verlieren, welche keine andere und keine geringere ist als der solidäre Bund, in welchen beide Liebende vor Gott, der die Liebe in allen ihren Formen ist, treten, um sich einander zur Restauration des innerlich in beiden erloschenen und zerbrochenen jungfräulichen Bildes des Gottesbildes und Leibes wechselseitig behilflich zu sein, woraus man denn auch allein das Sakramentale eines solchen Bundes begreifen kann, weil nur ein solcher Zweck desselben über die Zeit hinaus- oder in das ewige wahrhafte Sein hineinreicht und das bloß Irdische oder bloß Zeitliche als solches keines Sakramentes fähig ist und keines bedarf.“ (3, 305f.)

Ein schroffes Verwerfungsurteil fällt Baader über die seichte und sensationssüchtige Behandlung des erotischen Problems. Bedauerlicherweise mangelt den Künstlern auch die tiefere Einsicht in die wahre Bedeutung dieses tragischen Antagonismus. Baaders

Philosophie der Liebe und seine künstlerische Auffassung davon ist folgende:

„Die Liebe soll dem Manne behilflich sein, aus der Halbheit zum ganzen Menschenbilde sich innerlich zu ergänzen, wie dem Weibe. So daß also die Unlust oder das Kreuz von der Liebelust nicht zu trennen ist, weil der Mensch mit Unlust aus dem wieder ausgehen muß, in das er mit Lust einging. Wie denn eben die noch abstrakte innere Mannheit und Weibheit, welche als selbsttüchtig der Liebe widerstreiten, das Kreuz sind, welches die Liebenden im Zeitleben einander sich zu tragen und zu ertragen behilflich sein müssen. Dieser Wiedergeburtsprozeß (Religion) der Liebe, in zwei Liebenden dramatisch dargestellt und im Kampfe mit seinem Widersacher, würde freilich etwas zugleich Wahrhafteres und Poetischeres geben als alles, was alle Poeten uns bisher über die Liebe zu geben wußten, weil sie ohne Ausnahme im Mysterium der Liebe völlig blind oder höchst unklar sehen... Die Schlechtigkeit des nur irdischen sowie die Vortrefflichkeit des himmlischen Eros besteht darin, daß jener blind, dieser hellsehend ist.“ (4, 178.)

Es ist ein philosophischer Grundsatz bei B., daß jeder Mensch genau so zur Natur und den Nebenmenschen steht, wie er zu Gott steht. Und zum anderen: wer sich mit Gott nicht mehr zurecht findet, der findet sich auch in der ihn umgebenden Natur und in der Mitwelt nicht mehr zurecht. Mit anderen Worten: wenn die ewigen Werte nicht mehr anerkannt werden, dann verliert der Mensch die feste Orientierung gegenüber allen irdischen Werten. Es greift eine Konfundierung der hierarchisch gegliederten Wertewelt um sich, es geht der Maßstab für die Prioritätsverhältnisse der geistigen Teilinhalte dieses Lebens verloren. Und dieser Umsturz der Werte hat in der Kunst zur Folge, daß alles Können nur in Formalismus ausartet und den größten Formenreichtum oftmals dort verschwendet, wo er am wenigsten am Platze ist. „Der schlechte und schlimme Dienst, den eine ihres hohen Berufes vergessene Poesie und bildende Kunst leistet, ist eben kein anderer als der: diesem ‚lügenhaften Heiligenschein‘ möglichste Effektivität zu geben.“ (1, 253.)

Diese ewige Polarität zwischen dem Idealen und Realen kann nur befriedigend gelöst werden in der Überzeugung, „daß zwar das zeitlich-irdische Gestalten und Wirken nicht selber die Idea schon realisiert, zu deren Realisierung (Leibhaftwerdung) aber die Bedingung das zeitliche und vergängliche Gerüste zu einem unvergänglichen Bauwerk ist und sein soll“.

„Aus dem Gesagten begreift man übrigens sowohl, warum jeden echten Dichter und Bildner ein doppelter Affekt nie verläßt: jener der Sehnsucht nach der Verwirklichung oder Leibhaftwerdung der Idea sowie jener des Schmerzes, ja des Zornes gegen den widerspenstigen

Stoff, als man hieraus auch die dreifache Weise begreift, nach welcher die Menschen Poesie und Bildnerei würdigen und treiben. Die einen nämlich als bloßen Zeitvertreib oder, wenn sie schon vorgeben zu ihrer Bildung und Erbauung, doch nur zu ihrer Ergötzlichkeit, gleichviel, ob sie in dieser Absicht in die Kirche oder ins Theater gehen. Die anderen (wenigen) im oben angedeuteten ernsten, wahrhaft religiösen Sinn, nämlich um — nicht ohne Geburtswehen — das Brautkleid der himmlischen Sophia ihrerseits auszuwirken, wieder andere endlich und gleichfalls wenige — um den schwarzen Schleier der Hekate auszuwirken. Denn nicht die bloß frivole Poesie und Bildnerei steht der religiösen direkt entgegen, sondern eine wahrhaft infernale oder dämonische." (4, 218f.)

Es ist durch die Geschichte erwiesen, daß die Abspaltung von dem geistigen Gesamtzusammenhange den Verfall der Kunst unaufhaltsam herbeigeführt hat. Es liegt nun ganz im Rahmen der großen Kultursynthese, welche Baader und mit ihm alle Romantiker von Novalis bis Eichendorff aus allen Kräften wiederherstellen wollten, daß unser Philosoph eine innige Wiedervereinigung aller geistigen Teilinhalte als die Aufgabe der Zeit betrachtete. Und darum lautet das große ceterum censeo der Baaderschen Ästhetik:

Reunion des „Guten, Schönen und Angenehmen" gemäß ihrer „natürlichen Affinität!"

„Ohne Zweifel haben wir nur darum noch keine genügende Theorie des Schönen, weil man in neueren Zeiten sich nicht damit begnügte, das Schöne, wie auch recht war, von dem Guten sowie von dem Angenehmen bestimmt zu unterscheiden, sondern statt dieser organischen Unterscheidung eine wirkliche Trennung (Abstraktion) dieses Ternars eintreten ließ. Man verkennt darum noch immer meistenteils die Größe und die Würde des Problems des Künstlers, welches darin besteht, teils in uns eine Reminiszenz der ursprünglichen, natürlichen Affinität (Assoziation) jener drei zu erwecken und mit derselben das Gefühl der Wehmut über ein verlorenes Paradies, teils darin, uns ein Vorbild einer künftigen, und zwar indissolublen Reunion dieses Ternars des Guten, Schönen und Angenehmen zu geben und somit die Hoffnung eines wieder gewinnbaren Paradieses in uns zu beleben. Daß übrigens die schöne Kunst wirklich einen religiösen Zweck haben sollte oder nur könnte, wird gleichfalls allen denen lächerlich, wo nicht ärgerlich lauten, welche in dieser Kunst (die ihnen wesentlich nur heidnisch ist) eben nur eine Diversion gegen jeden religiösen Gemütsaffekt suchen." (2, 431.)

Eine „natürliche Affinität" besteht weiterhin zwischen „Religion, Wissenschaft und Kunst, in welchen bekannt ist, daß sie früher

Hand in Hand gingen und daß nur mit ihrer Trennung ihre Verderbtheit eintrat. Will man nun das Schlechte, was sie in dieser Trennung produzierten und produzieren, das Moderne an ihnen nennen, so ist dagegen nichts einzuwenden, falls man nur nicht etwa das Schlechte dieses Modernen der Neuheit (Späte) der Produktion schuld gibt." (2, 432; 1, 94.)

„In früheren Zeiten war die Kunst vorherrschend ahnend, prophetisch. Soll sie wieder erstehen, so muß zuvor die Wissenschaft erstanden sein, und von dieser muß die Kunst von nun an ausgehen. Alle ausgezeichneten Künstler unserer Zeit fühlen diese Lähmung und Hemmnis einer freien und freudigen Produktion." (13, 114; 9, 163.)

Darum der Imperativ der Zeit: inniger Bund zwischen Theologen, Philosophen und Poeten! (S. 4, 181.)

Die Romantiker haben nicht von der Kunst „als" Kunst (im modernen Sinn) eine Erneuerung des Volkes erwartet, wohl aber schätzten sie die Kunst als einen Träger des Metaphysischen, als einen Wiedererwecker der durch die Aufklärung in künstlichen Schlaf versenkten Himmelskräfte in der Menschenbrust. Bei Novalis sind daher Dichter und Seher eins. Der Dichter ist die Steigerung zum Philosophen (III, 108[1])). Bei Fr. Schlegel haben Dichter und Philosoph die eine Aufgabe, das Ewige, das Göttliche zu veranschaulichen (SW. I, 8ff.; 1812). Weiter liest man bei Novalis: „Die Poesie ist das echt absolut Reelle. Dies ist der Kern meiner Philosophie. Je poetischer, desto wahrer" (III, 11). Poesie ist die „innigste Gemeinschaft des Endlichen und Unendlichen" (III, 176).

Mit Baaders Auffassung von romantischer Kunst als Teilinhalt des universalen Ethos deckt sich vollkommen die Anschauung auch des letzten Romantikers. Eichendorff schreibt nämlich in: „Ahnung und Gegenwart" (2. Buch, 12. Kap.):

„Die größte Sünde unserer jetzigen Poesie ist meines Wissens die gänzliche Abstraktion, das abgestandene Leben, die leere, willkürliche, sich selbst zerstörende Schwelgerei in Bildern. Die Poesie liegt vielmehr in einer fortwährend begeisterten Anschauung und Betrachtung der Welt und der menschlichen Dinge, sie liegt ebensosehr in der Gesinnung als in den lieblichen Talenten, die erst durch die Art ihres Gebrauchs groß werden. Wenn in einem sinnreichen, einfach strengen, männlichen Gemüte auf solche Weise die Poesie wahrhaft lebendig wird, dann verschwindet aller Zwiespalt: Moral, Schönheit, Tugend und Poesie, alles wird eins in den adeligen Gedanken, in der göttlichen, sinnigen Lust

---

[1]) Novalis Schriften, herausgegeben von J. Minor, Jena 1923.

und Freude, und dann mag freilich das Gedicht erscheinen wie ein in der Erde wohlgegründeter, tüchtiger, schlanker, hoher Baum, wo grob und fein erquicklich durcheinander wächst und rauscht und sich rührt zu Gottes Lobe."

Insbesondere lehrt aber Baader durch seine enge Verknüpfung von Kunst, Wissenschaft und Religion, daß ihm eine einseitige Gemütsbildung, eine ästhetisierende Erziehung (etwa im Sinne von Schiller und Hölderlin — welch beide zur Romantik nicht gehören) seinem Kulturprogramm vollständig fern lag. Unser Seelenleben hat verschiedene Intentionalitäten, und nur in der harmonischen Ausbildung aller seelischen Potenzen entfaltet sich der einzelne zur geschlossenen Persönlichkeit und gedeiht die Kultur zum allgemeinen Besten.

Schließlich möchte ich auch einer besonderen Aufmerksamkeit anheimgeben, daß B. immer wieder betont, der Künstler empfange seine Ideen in der Verzückung, als eine himmlische Gabe. Dies ist für die Beurteilung der Romantik ganz wesentlich. Der Romantiker betrachtet sich nämlich nicht so fast als Dichter denn als Gedicht; als einen verwehten Klang aus der Ewigkeit. Darum lesen wir bei Novalis und Eichendorff immer von Äolsharfe, Waldhorn, Flöte, lauter Instrumenten, die vom leisesten Windhauch, vom Wehen des Geistes in Erregung kommen.

Darum vergleicht Eichendorff die Berufung des Dichters mit der Berufung zum Propheten. Dem Dichter „ist's verliehen", das große Wort auszusprechen, das kühn das Dunkelste benennt. Er stellt die Berufsdichter ausdrücklich in Gegensatz zu den berufenen. Und erst Novalis! Wie der Seher auf Patmos, lauscht er seinem eigenen Gesang, der doch sein eigener nicht ist. „Wohin ziehst du mich, Fülle meines Herzens, Gott des Rausches, welche Wälder, welche Klüfte durchstreif ich mit fremdem Mut. O, welche Höhlen hören in den Sternenkranz Cäsars ewigen Glanz sich flechten und den Göttern ihnen zugesellen. Unerhörte, gewaltige, keinen sterblichen Lippen entfallenen Dinge will ich sagen. Wie die glühende Nachtwandlerin staunt ..., so dünkt mir seltsam und fremd der Flüsse Gewässer, der einsame Wald..." (IV, 262). Man beachte wohl, daß Novalis so am Schlusse seines „Ofterdingen" schreibt! Das gibt tief zu denken für seine Auffassung von Poesie. Auf dieses Problem werden wir am Schlusse dieser Abhandlung noch einen bedeutsamen Hinweis bringen. — Zunächst wollen wir Baaders Kunstlehre zu Ende hören.

Über Kirche und Kunst, als eine Objektivierung der Transzendentalwelt, eine Leibwerdung alles Lebens als das Ende der Wege Gottes, hielt B. im Jahre 1829 einen eigenen Vortrag in einem Verein von Gelehrten und Künstlern: „Über die sichtbare und

unsichtbare Kirche sowie über die sichtbaren und unsichtbaren Wirkungen der sichtbaren Kirche.“ Darin lesen wir:

„Man muß nämlich die christliche Religion und das sie bewahrende und verbreitende Institut — die Kirche — die Religion und die Kirche der Idee par excellence nennen, weil sie im Begriffe der Menschwerdung Gottes sowie in jenem der Assistenz und realen Präsenz der Idee (der Union des Einen mit dem Besonderen, des Höchsten und Erhabensten mit dem Niedrigsten — Gottes und der Welt) par excellence darstellt und verwirklicht.

So wie darum seit geraumer Zeit der abstrahierende Verstandesbegriff die Idee wieder verdrängte, mußte die christliche Religion und die Kirche das Los alles Idealen treffen, d. h. erst verkannt, sodann verachtet und endlich gehaßt und verfolgt werden. In Wissenschaft, Kunst und Staat ist und bleibt aber diese Religion und Kirche ihrer Natur gemäß.. der Bürge alles Idealen.“

Zwischen Kunst und christlicher Religion besteht das Verhältnis innerer Wahlverwandtschaft: beide sind nämlich auf Universalität angelegt, wenngleich ihr individuelles Kolorit, der eigenartige Farbenschmelz unter dem Himmel der nationalen Kultur heranreift. Die Kunst ist ein Medium zur geistigen Aussprache der Völker, ein aus Licht und Farbe gesponnenes Glanzmeer, ein zartes, regsames Fluidum, auf dem das emotionale Innenleben einer Nation in sanfter Ebbe und Flut in die Gefühlswelt eines anderen Volkes hineinragt. Die wahre Kunst wirkt so zur Vergemeinschaftung der heimlichsten geistigen Inhalte und, wie das Märchen den Kindern, so schließt die Kunst den Völkern neue Wunderlande auf. Im Hinblick auf diese völkerverbindende Eigenschaft der Kunst fährt B. fort:

„Der Gelehrte wie der Künstler haben endlich noch ein anderes und besonderes Interesse, des Bestandes der äußeren Kirche als Weltinstitut sich zu erfreuen und gegen jeden gegen dieses Weltinstitut eingelegten Protest zu protestieren. Nämlich: Religion, Wissenschaft und Kunst können nur dann bestehen und gedeihen, wenn 1. die ihrem Bestande und ihrer Pflege gewidmeten Institute zwar neben allen übrigen leiblich und äußerlich (weltlich) bestehen, wenn aber auch 2. dieselben nicht als bloße Nationalinstitute, noch minder als Privat- und Winkelinstitute, sondern wenn sie als Weltinstitute anerkannt und respektiert werden und ihre Weltstandschaft ihnen auch äußerlich gesichert ist. Auf die Weltstandschaft der Kirche stützt sich aber jene der Wissenschaft und Kunst, und man muß sagen, daß der Katholizismus (d. i. die Universalität) der beiden letzteren nur von jenem (jener) der ersteren aus und an ihm fortgeht. — Wenn

nämlich schon Religion, Wissenschaft und Kunst (Priester, Gelehrte und Künstler) jeder einzelnen Nation oder jedem einzelnen Staat nicht nur dienlich, sondern zur Erreichung des Staatszwecks unentbehrlich sind, so sind sie doch schon aus dem einfachen Grunde nicht im engeren Sinne des Wortes Diener eines einzelnen Staates, weil es seit Einführung des Christentums keine National- oder Staatsreligion mehr gibt und der Begriff derselben ebenso absurd ist als jener einer National- oder Staatswissenschaft, z. B. einer bayerischen im Gegensatze zu einer österreichischen oder einer preußischen Wissenschaft. Und hierauf beruht denn auch der Amtsadel des Priesters, des Gelehrten und des Künstlers, welchen wir nur dort und dann erlöschen sehen, wo und wann die Religion und Wissenschaft zum Polizeidienst herabgewürdigt werden, eine Herabwürdigung, die den Polizeien indes nicht möglich gewesen wäre, falls Priester, Gelehrte und Künstler durch ihre Trennung und Entzweiung nicht vorerst sich selbst herabgewürdigt hätten. Denn es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß die Despotie nur in dieser Trennung (der Wissenschaft und der Religion) ihren größeren Halt findet. Eine Trennung und Opposition, welche mit jener modernen des Kreuzes und des Schwertes von demselben schlimmen Geiste ausgeht und denselben schlechten Zweck im Auge hat. Wenn darum schon nichts gewisser ist als die Notwendigkeit des Geschiedenseins der weltlichen und der geistlichen administrativen Macht, so ist doch auch ebenso gewiß, daß Priester, Gelehrte und Künstler sich eben darum um so inniger unter sich in der gesamten Welt verbinden und verbunden halten und jene notwendige Scheidung hiermit vermitteln sollen, anstatt durch ihre eigene Entfremdung von der Kirche und ihre Entzweiung unter sich diese an sich heilsame Scheidung bis zu einer unheilbringenden Opposition zu treiben oder auch eine nicht minder schädliche, wenn auch nur temporäre, Wiedervermengung beider jener Weltmächte zu begünstigen.“ (7, 219ff.)

Wie wenig sich die Kunst von den anderen geistigen Teilinhalten des Lebens trennen läßt, ja ihrem metaphysischen Wesensgehalt ebenso widerspricht wie jenem der gesamten Kultur, hat B. auch in einer Festrede an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (1825) lichtvoll dargestellt.

„Wollen und sollen darum auch wir, unserer Vorfahren würdig und ihres hohen weltgeschichtlichen Berufes eingedenk, nicht bloß in affektierter Begeisterung und mit pedantischer Bigotterie die Antike nur kopieren, sondern in wahrhafter Begeisterung in Politik, Wissenschaft und Kunst, gleich unseren Ahnen, genial produzieren, so müssen auch wir in derselben Bildungsquelle schöpfen, in der jene schöpften. Wir müssen die Überzeugung festhalten, daß diejenigen, welche uns diese heilige und wahrhaft unsterbliche Quelle trüben oder uns von ihr etwa von dem Wahn (s. Winkelmann und sein Jahrhundert) ab-

kehren möchten, daß man selbst wieder zum Heiden werden müsse, um zu verstehen und zu nützen, was die Heiden in Politik, Wissenschaft und Kunst leisteten — daß diese, sage ich, falls es ihnen gelänge, zur Barbarei und zum Untergang des wahren Deutschtums verführen würden, weil denn doch dieses Deutschtum vom Christentum nicht wieder zu trennen ist und weil der Begriff des ersteren mit dem letzteren weltgeschichtlich zusammenfällt." (6, 337f.)

Doch die erleuchteste Höhe des Baaderschen Kunstideals haben wir noch nicht erklommen. Hat B. im bisherigen die Anschauung vertreten, daß die Kunst eine Teilnahme an den ewigen Urbildern ist, daß sie in einer Art Verzückung dem genial Schaffenden einstrahlen, daß ferner die Beschauung eines solchen Kunstwerkes in dem von Ehrfurcht und Bewunderung Erfüllten die Vision eines Götterbildes ersetzt und die Teilnahme am metaphysischen Seinsgehalt vermittelt, und dies nicht nur unter den Gliedern derselben nationalen Kultureinheit, sondern unter allen Kulturvölkern der Erde, — geht Baader noch einen Schritt weiter und lehrt, daß das ganze Weltall, die gesamte Natur ein Poem sei, der Mensch aber der Urpoet des Universums (12, 335).

Diese Lehre ist ebenso interressant wie für die Beurteilung der Romantik bedeutungsvoll.

Was soll da eine mathematische Verstandesform im Vergleich zu dem Lied, das in allen Dingen schlummert? Um wie viel höher steht doch die „Symbolform" der Natur, die „,Einbildung eines großen inneren Sinnes, von dem der Weltraum das Symbol" (15, 166), der Schleier für den verborgenen Geist! Im Menschen, diesem verwehten Klang aus der Ewigkeit, schlummert aber selbst die „höchste Poesie und Bildnerei"; wie sollte es da anders sein: der „Mensch als solcher kann ewig nichts anderes als — Dichten! Das große Ideal Gottes in der Natur wahrnehmen, ahnen, durchfühlen". (11, 149; 4, 215.) „Siehe die ganze Natur, dieses große sinnliche All um mich! Welch ein kühnes Gedicht voll eines erhabenen, immer anders sich offenbarenden und doch immer desselben Sinnes! eine große Fabel, die sich mit jedem verwesenden Zeitmomente seiner einen wie herrlichen, bewunderungswürdigen Moral und Leben nähert. Selig der Sterbliche, dem einige Kunde dieses großen Sinnes vorahnend zuteil ward und den sie mit Schauder erfaßte. Ihm ward vergönnt, den Unsichtbaren zu schauen in seinem Gewande. Willig ergreift er sodann die Regel der Natur, die er überall, oben und unten, zu einem Zwecke hinwirken sieht. Denn Gott ist ja die Wahrheit und innerliches Erkennen, Lieben, Genießen derselben ist des Menschen Naturgesetz. Was könnte seine Vernunft anders sein, als Vernehmen, Wahrnehmen

der unsichtbaren Gesetze, die überall den Erdstaub regieren und ordnen, Wahrnehmen also der Stimme Gottes, deren Schall in alle Lande tönt, Lesen und Buchstabieren seiner Hieroglyphenschrift?“ (11, 149; Tagebuch vom Jahre 1787.)

Darum bleibt es dabei: „Kein echter Naturweiser hat die große Wahrheit verkannt, daß jedes Geistige sein Symbol im Sinnlichen hienieden habe und daß folglich die ganze Natur als Hieroglyphe vor unseren Augen liege.“ (12, 172.)

„Ich kann diese Lichtmomente nicht anders als Momente poetischer Begeisterung, Inspiration nennen: und so gewiß es ist, daß diese Inspiration ohne unser Zutun kommt und wieder schwindet, so deutlich unser Geist fühlt und erkennt, daß ihm auch diese Gabe, die ihm das ist, was der Odem dem Kindesleben, gegeben wird, so gewiß ist es, daß alles Wahre, Große und Schöne, was die Menschenkinder dachten und taten, nicht dem, was gewöhnlich Fleiß und Nachforschen heißt, sondern ähnlichen Inspirationen sein Dasein zu danken hat. — Uns bleibt nur die Ehre des Aussagens, Verteilens dessen, was uns im geheimen anvertraut ward — Echo. — Wenn ich es genau angeben soll, was in mir in solch einem Momente vorgeht, so muß ich sagen, daß ich mich als ein tätiges Organ fühle, nicht aber als ein bloßes, blindes Werkzeug. Es ist nicht Impulsion von außen, wohl aber Impulsion von innen.

Wenn ich diese Begeisterung poetisch nenne, so nehme ich Poesie in jenem Sinne, in welchem das Weltall nur ein Poem, eine Epopöe der Ein-Bildung der Gottheit ist.“(11,155; Tagebuch von 1788.) Vgl. dazu unten S. 23 u. 25.

„Die ganze Welt um dich — dunkles Geheimnis, Aufschluß, Enthüllung zu diesem Geheimnis: woher, wie? — Siehe, Licht, allenthüllendste Sprache vom Throne Gottes! — Öffne dein Auge — weiter nichts — und du siehst. Du magst wollen oder nicht, zweifeln oder nicht — du siehst — es ist — Sache selbst, Gegenwart lehrt dich. — Kein Wunder, daß die ganze Psychologie und Theologie des Altertums von dieser schönen, holden, allgegenwärtigen Erscheinung Gottes in der Natur ausgeht. Und wahrlich, auch ich mag ewig von keiner anderen Theologie und Psychologie wissen als von dieser.“ (11, 154.)

Und in der Tat gelang es B., die Frühromantik in seinen Bannkreis hereinzuziehen, indem er die in der altdeutschen Mystik zerstreute christliche Mythologie zu einem bezaubernden Poem sammelte und das atomistische, geistlose Weltbild der Aufklärung weit transzendierte. Daß Novalis und Schlegel das Auftreten des „tiefsinnigen Baader“ mit frohlockendem Herzen begrüßten, bedarf keiner weiteren Begründung mehr. Klagt doch der „jugendliche Himmelsspäher“ (so nennt ihn A. W. Schlegel) in seiner „Christenheit oder Europa“ (1799) mit der Inbrunst einer romantischen Seele, daß die Aufklärung dem Leben und der Natur alle Poesie geraubt, allen Enthusiasmus verketzerte

und das harmonische Ineinanderleben der Natur in eine klappernde Mühle verwandelte, die vom Strom des Zufalls getrieben werden sollte. (II, 33.) Und früher schon lehrt Baader, ein Dichter und Philosoph in einer Person: „Nichts kommt dem Enthusiasmus und der besonderen Naturandacht gleich, die in den ältesten Schriften der Art atmet, auch sind die Früchte bekannt, welche wir diesem Enthusiasmus verdanken, und das entgegengesetzte, maschinistische System hat nichts dem Ähnliches geleistet.“ (1797; 3, 236.) Und voll Wehmut klagt B., daß Goethe sowie die anderen „Poeten und Bildner“ nur heidnische Poesie kennen, wogegen er in seinen Schriften über die Alchemiker und Mystiker in der Lage ist, eine „Nachweisung geben zu können, die, leider! unseren Zeiten als neu erscheinen wird“. (15, 313.) — Dieser „Glaube an die Natur“ und dieser „Geist der Naturandacht“ (5, 6) war es, der alle Romantiker mit magischer Kraft zum Mittelalter hinzog. Darum auch ihr leidenschaftliches Studium in Jakob Böhme, aus dessen Schriften ihnen der heiße Atem aus dem Geisterreich entgegenwehte.

B. bewegt sich mit seiner „Universalpoesie“ in folgendem Gedankengang: „Die von den Banden ihrer Materialisation befreite Natur ist poetisch, ja der Poet, d. h. der die Idee auswirkende Künstler und Werkmeister.“ (1834; 3, 297.) Nun ist aber nicht bloß in der Natur, sondern in noch ganz verfeinerter Wirkungsweise im Menschen die „In-Bildung Gottes“ festzuhalten. Letztere ist der „Focus für alle nach außen sich effektiv machende Poesie und Bildnerei“. (1832; 4, 215.) Die Auferweckung des Göttlichen in der Natur nimmt also vom Menschen ihren Ausgang[1]). Und nun die kühne Brücke in das Zeitalter der Poesie:

---

[1]) Bereits im Tagebuch von 1786 heißt es: „Nichts einfacher: das Zentrum, Extrakt, Ideal, Brennpunkt des ganzen Universums — der Mensch. Außer ihm alles disjecti membra poetae, in ihm sich alles in dem schönsten Einklang vereinend — Mikrokosmos. Der Mensch — allgemeines Sensorium, alles berührend, alles genießend und alles sich assimilierend... Aber kein einzelner Mensch ganz Mensch und vollkommen, das eigentlich Menschliche oder vielmehr Göttliche im Menschen unter alle verteilt, der Eine Gottesstrahl über alle ausgebreitet und millionenmal gebrochen, gespalten... aber lauter Fraktionen derselben Einheit, Karikaturen desselben Gottesbildes, disjecti membra Dei und wo die Eine Zahl, die sie alle in sich schließt und das Eine Gottesbild, rein von aller fremden Beimischung, wo die Quintessenz der Menschheit, ihr Brennpunkt und Ideal?“ (11, 78f.)

Diese „poetische“ Natur- und Weltanschauung war den tieferen Geistern jener Zeit wohl vertraut. Bei Hamann (Schriften, Bd. II, S. 261f.) lesen wir: „Wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und disjecti membra poetae zu unserem Gebrauch übrig. Diese zu sammeln, ist des Gelehrten; sie auszulegen, des Philosophen; sie nachzuahmen — oder noch kühner — sie in Geschick zu bringen, des Poeten

„Da die Menschengattung als inner sich beschlossene Einheit (Totalität) nichts außer sich innig berühren (sich aneignen) mag (denn alle Neigung geht nur auf Ergänzung), so berühre sie sich um so inniger inner sich selber und realisiere so den Gott, der nur im Entwurfe (in Potentia) unter alle Individuen als disjecti membra poetae verteilt ist.“ (1797; 3, 245.) „Schon jede Künstlerbegeisterung deutet auf eine solche Doppelexistenz — und ohne das Innewerden dieser zweiten (neuen) Existenzweise hat der Mensch keine Ahnung seiner künftigen Existenz... St. Paulus nennt den von diesem Geist verlassenen Menschen einen psychischen, nicht als ob er darum ohne (anderen) Geist wäre.“ (12, 247.)

„Nur diese ist Ein-Bildung, hier ja nicht im gemeinen Sinne als Gegensatz gegen Realität zu verstehen, sondern so, daß hiermit dem esoterischen Realen zu seiner Inwohnung und Offenbarung im Gemüte der Weg gebahnt wird. Nur kann aber freilich dieses Reale, so lange es dem Gemüte nicht wirklich, d. i. wesentlich inwohnt, also dynamisch noch außer ihm ist, auch nicht wesentlich sich letzterem zu erkennen geben, und es findet in solange nur eine figürliche Erkenntnis, kein

---

bescheiden Teil.“ (Hamanns Schriften, Ausg. Roth u. Wiener, 1821ff. II, S. 261f.) — Ganz ähnlich spricht sich Herder aus, vgl. „Älteste Urkunde“ I (Gesamtausgabe von Suphan 1877—1923 Band VI, S. 321 u. 227. S. 274 spricht Herder vom „großen Sinn Gottes des Allgegenwärtigen in der Welt“ und S. 272 u. 306 vom „Tempel der Schöpfung und Natur“. Zur vorausgehenden Stelle aus Baader vgl. man bes. Herders „Älteste Urkunde“ VI, S. 321f. u. 314ff.) „Wo Kraft in der Natur ist, ist Er; wo Geist in der Natur ist, ist's Hauch und Kraft seines Geistes. Er in Allem und es besteht Alles in ihm.“ (Briefe, Bd. X, S. 327.) Herder bekennt sich demnach zu der uralten metaphysischen Grundansicht: *πάντα πλήρη θεῶν*. Nach ihrer subjektiven Seite rechtfertigt Herder diese Transzendentalpoesie mit dem Hinweis, daß der Mensch ein „Analogon der alles durchfühlenden Gottheit“ sei. („Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, Ausg. 1784, Bd. I, S. 247.) Weiterhin spricht Herder von der Möglichkeit einer ganz neuen, bisher ungekannten Erfahrung, mittels welcher plötzlich eine neue Welt in unserem Innern aufleuchtet: „Es ist ein neuer weissagender Trieb, der uns Genuß zusagt, dunkel ihn ahnen läßt, Raum und Zeit überspringt und uns Vorgeschmack gibt in die Zukunft. Vielleicht ist's also mit dem Instinkt der Tiere. Sie sind wie Sachen, die ein gewisser Drang des Weltalls regt, auf denen der Weltgeist mit einem seiner Finger spielt.“ („Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, Bd. 8 S. 184.) Desgleichen verehrt Herder (und mit ihm Baader) den „inneren Sinn“ für das Göttliche „in einer Sache des Lebens an sich und anderm“, der gerade in dem noch unschuldigen Kinde wach sein kann. (Bd. 10, S. 336 u. Bd. 11, S. 98.)

inniges Schauen oder Wissen von ihm statt, welche bloß figürliche, oder bloß theoretische Erkenntnis der wesentlichen sowohl vorgeht als auch nach ihr bleibt.“ (1797; 3, 244.)

Die Wiedervermählung des Menschen mit der göttlichen Sophia und Heiligkeit bedingt „nicht nur das Wohlsein, sondern das kreatürliche Leben eines göttlichen Wesens... Das ist das Sakramentum, das Urpoem des Menschen“. (15, 313.)

Es wäre Baader auch gar nicht unerwünscht, wenn beim Lesen dieses Schreibens viele „Fromme und Nichtfromme, Ununterrichtete und Schlechtunterrichtete, folglich der größere Teil der mit dem öffentlichen Unterricht sich Befassenden, mir zurufen würden: Paule, du rasest, deine Kunst macht dich rasen! ‘ (4, 212.)

„Wenn der Dichter sagt:

Ewig jung ist nur die Phantasie;
Was sich nie und nirgend hat begeben,
Das allein nur altert nie!

so scheint hiermit der leidige Dualismus des Ideals und des wirklichen Leibhaften als notwendig und permanent behauptet zu werden, und wenn wir schon diesen Vers mit einem kleinen Zusatze korrigieren, nämlich:

Ewig jung ist nur die Phantasie,
Was sich in dem Erdenleben
Nie und nirgend hat begeben,
Das allein nur altert nie! —

ja, wenn wir jener Behauptung auch folgende Worte als Erklärung dieses Dualismus beisetzen:

Wenn böser Traum ins Wachen sich verzogen,
Die Wahrheit, die zum Himmel ist entflogen,
Kann diese, will sie sich herab dir neigen,
Nicht anders als im Traum sich dir erst zeigen —

so ist eine solche Erklärung zwar eingeleitet, aber darum noch nicht vollständig gegeben. Eine Erklärung, welche uns indes Optativ und Imperativ zugleich ist und in deren Ermangelung wir es als besonnen keineswegs im Zeitleben auszuhalten, nicht in ihm klar zu sehen vermögen. — Man erzählt, daß die Entfernung oder Trennung der Geliebten vom Liebhaber diesen zuerst zum Dichter und Bildner gemacht habe und daß auf solche Weise Poesie und Bildnerei von den Menschen erfunden worden seien. In der Tat gibt uns aber diese Fabel den Schlüssel zum Verständnisse unseres gesamten Zeitlebens und Wirkens zur Hand. Wenn nämlich die durch unsere Schuld von uns gewichene Idea (Sophia) gleich einem abgeschiedenen, entleibten oder unbeleibt gebliebenen, somit unleibhaften Geist in der Nacht unseres Erdenlebens uns wieder als ein himmlisches Gestirn, wenn schon zuerst in unerreichbarer Ferne

und Höhe, als Ideal aufgeht und gleichsam als Revenant (des verblichenen Gottesbildes) uns wieder erscheint, so ist diese wahrhafte nicht Geister-, sondern Geisterscheinung (das Wort „Geist“ hier als die Sophia oder Idea bedeutend genommen, und zwar in ihrem bezüglich auf uns noch unleibhaften, ihre Leibhaftigkeit nur anstrebenden Zustande) eine freie Gabe an uns (indem wir dieses Wiederheimsuchen des Ausgangs aus der Höhe verwirkt und nicht verdient haben), zugleich aber eine Aufgabe, nämlich durch tätige Auswirkung oder Formation ihres Leibes als ihrer (der Idea) Peripherie oder Brautkleides ihr Niedersteigen in uns und ihre Beiwohnung zu verwirklichen; denn das Zentrum realisiert sich durch Inwohnung seiner Peripherie, oder vielmehr beide gehen nur zusammen in ihre Realität oder Konkretheit ein, und die vollendete Peripherie zieht gleichsam als magischer Kreis das Zentrum in sich. Diesen Morgenstern in Aug und Herzen fassend und haltend, soll aber ja all unser Bilden und Wirken in der Zeit keinen anderen als den eben ausgesprochenen Zweck haben, oder der Imperativ wie der Optativ in der Zeit ist eben kein anderer, als: ‚der Realisierung eines Ideals in diesem Sinne zu dienen aus ganzer Seele, von ganzem Herzen und mit allen Kräften‘...

Aus dem Gesagten folgt nun, daß nur jener, aber auch jeder ein Christ wirklich ist, in welchem diese innere, vorerst auf sich beschränkte Gestaltung oder Inbildung jener Sophia begonnen hat, oder wie der Apostel sagt, in welchem Christus (in dem allein und zuerst jener Lichtgeist wieder leibhaft worden) innerlich eine Gestalt zu gewinnen anfing, und wir müssen diese immanente oder Inbildung nicht nur selber als die höchste Poesie und Bildnerei ansprechen, sondern sie als den Herd oder Brennpunkt betrachten, von welchem alles nach außen gehende Dichten und Bilden ausgehen und auf welchen dieses wieder zurückweisen und führen soll.“

Ich sage noch mehr. Nicht nur soll dieses inner sich Bilden und Gebildetwerden des Menschen, dieses sein Bestreben der vorerst inneren Realisierung eines Ideals oder dieses Dichten und Trachten nach dem Reiche Gottes in uns der Fokus für alle nach außen sich effektiv machende Poesie und Bildnerei des Menschen sein, sondern auch das regulative Prinzip für den gesamten Verkehr desselben mit der äußeren Natur, somit die der Physik als Wissenschaft und Kunst vorleuchtende Idee. Wovon freilich unsere dermaligen sich so nennenden Naturphilosophen kaum eine Ahnung mehr haben, weil, die Wissenschaft dessen, was der Mensch der Natur sein sollte, verloren habend, ihnen auch die Wissenschaft dessen, was diese Natur dem Menschen sein könnte und sollte, somit seines wahren imperium in naturam, jenes ein anderes als Baconische, verloren gegangen ist... Wenn aber schon die äußere Natur ihren Zweck, die Inwohnung der Idea zu gewinnen, indem sie sich selber zur Peripherie

derselben zu machen strebt, nicht erreicht und wenn schon ein Tag dem anderen, ein Geschöpf in der Fortpflanzung dem anderen nur die unbefriedigte Sucht oder das unaufgelöste Problem überliefert und weitergibt, so erreicht doch die Idea den Zweck ihrer Realisierung durch diese Natur auf eine andere, nämlich auf mittelbare Weise. Wenn nämlich das Wirken und Bilden in der Zeit, gleich einem flüchtigen Laut, im Entstehen wieder vergeht und das eigentlich hiermit Gewirkte unserem Auge sofort entrückt wird, so vergeht selbes doch nicht, sondern kommt (dem Zeitstrom entzogen) sofort in gute Verwahrung, indem dieses Gewirkte (als Gebilde oder Figur) gleichsam mit einer sympathetischen Tinte allen Elementen und Regionen des Weltalls eingezeichnet wird, um, an der Glut des Weltgerichtfeuers zum Vorschein kommend, jeden von uns als das gesamte Tableau unseres zeitlichen Wirkens entweder als Glorie und Heiligenschein zu umgeben oder als Feuerkreis.

Und erst durch diese gewonnene Einsicht kann das oben aufgestellte Problem (über das Verhalten des Idealen zum Realen hienieden) befriedigend gelöst werden: nämlich durch die Überzeugung, daß zwar das zeitlich-irdische Gestalten und Wirken nicht selber die Idea schon realisiert, zu deren Realisierung (Leibhaftwerdung) aber die Bedingung oder, wie der Apostel sagt, das zeitliche und vergängliche Gerüste zu einem unvergänglichen Bauwerk ist und sein soll." (1833; 4, 212ff.)

Am auffallendsten ist die geistige Übereinstimmung Baaders mit Novalis. In seinen Fragmenten heißt es: „Prosaische Natur des jetzigen Himmels und der jetzigen Erde! Weltperiode des Nutzens! — Weltgericht! — Anfang der neuen, gebildeten, poetischen Periode!" (II, 312.) Und dieser Übergang von der prosaischen zur poetischen Welt ist auch das tiefste Thema in seinem Hauptwerk, dem „Heinrich von Ofterdingen". Da dieser Roman bisher rein ästhetisch gedeutet wurde mit dem folgenschweren Schluß: Hier habe man den programmmäßigen Beweis, daß die Romantiker von der Poesie „als" Poesie die Erneuerung der Welt erhofften, was eben der Gipfelpunkt aller „Romantik" sei.

Novalis schreibt am 23. Februar 1800 an Ludw. Tieck: „Mein Roman ist in vollem Gange... Das Ganze soll eine Apotheose der Poesie sein. Heinrich von Ofterdingen wird im ersten Teile zum Dichter reif und im zweiten als Dichter erklärt. Er wird mancherlei Ähnlichkeit mit dem Stern bald haben, nur nicht die Leichtigkeit, doch wird dieser Mangel dem Inhalt vielleicht nicht ungünstig. Es ist ein erster Versuch in jeder Hinsicht, die erste Frucht der bei mir wieder erwachten Poesie, um deren Erstehung deine Bekanntschaft das größeste Verdienst hat." (Novalis I, S. XVIf.) — Was versteht aber Novalis unter Poesie?

Einen deutlichen Hinweis gibt uns L. Tieck, in seinem Bericht über die Fortsetzung des fragmentarischen Romans: Novalis wollte „das eigentliche Wesen der Poesie aussprechen und ihre innerste Ab-

sicht erklären. Darum verwandelt sich Natur, Historie, der Krieg und das bürgerliche Leben mit seinen gewöhnlichsten Vorfällen in Poesie, weil diese der Geist ist, der alle Dinge belebt.“ (Novalis IV, 237f.)

Novalis beantwortet im „Ofterdingen“ selbst die Frage nach dem Wesen der Poesie. Ganz ähnlich wie Baader spricht er von dem „Einen Sinn“ des Weltalls.

„Könnt ihr mir das Wesen der Dichtkunst begreiflich machen?... Das Weltall zerfällt in unendliche, immer von größeren Welten wieder befaßte Welten. Alle Sinne sind am Ende Ein Sinn. Ein Sinn führt wie Eine Welt allmählich zu allen Sinnen... Selbst das Gewissen, diese sinn- und welterzeugende Macht, dieser Keim aller Persönlichkeit erscheint mir wie der Geist des Weltgedichts, wie der Zufall der ewigen, romantischen Zusammenkunft des unendlich veränderlichen Gesamtlebens.

Allerdings ist das Gewissen der eingeborene Mittler jedes Menschen. Es vertritt die Stelle Gottes auf Erden und ist daher so vielen das Höchste und Letzte. Aber wie entfernt war die bisherige Wissenschaft, die man Tugend- und Sittenlehre nannte, von der reinen Gestalt dieses erhabenen, weitumfassenden, persönlichen Gedankens. Das Gewissen st des Menschen eigenstes Wesen in voller Verklärung, der himmlische Urmensch... Also ist der wahre Geist der Fabel eine freundliche Verkleidung des Geistes der Tugend und der eigentliche Zweck der untergeordneten Dichtkunst, die Regsamkeit des höchsten, eigentümlichsten Daseins... In den Fluren und Hallen dieser Urwelt lebt der Dichter, und die Tugend ist der Geist seiner irdischen Bewegungen und Einflüsse. So wie diese die unmittelbar wirkende Gottheit unter den Menschen und das wunderbare Widerlicht der höheren Welt ist, so ist es auch die Fabel. Wie sicher kann nun der Dichter den Eingebungen seiner Begeisterung oder, wenn auch er einen höheren überirdischen Sinn hat, höheren Wesen folgen und sich seinem Berufe mit kindlicher Demut überlassen. Auch in ihm redet die höhere Stimme des Weltalls und ruft mit bezaubernden Sprüchen in erfreulichere, bekanntere Welten.“ (IV, 231ff.)

Gleich zu Beginn des „Ofterdingen‘ spricht Novalis von einer „seltsamen Leidenschaft“ für die blaue Blume, dieses Symbol der ewigen Poesie. (IV, 53.) Wenn aber der herrliche Fremdling das „blaue Blümchen“ gefunden hat, dann soll er es brechen und sich „demütig der himmlischen Führung“ überlassen. (IV, 62.) Das „Wunderbare“ ist das „Element der Dichter“, so daß sie, „begeistert durch unsichtbaren Umgang, himmlische Weisheit auf Erden in lieblichen Tönen verkündigen können“. (IV, 71f.) In den Fragmenten bezeichnet Novalis die auf eine jenseitige Fläche projizierte Welt als die „poetische Weltform“ (II, 289.) Es ist also jetzt schon soviel klar, daß „Poesie“ die ideale Weltanschauung bedeutet. „Das Poem des Verstandes ist Philo-

sophie. Es ist der höchste Schwung, den der Mensch sich über sich selbst gibt.“ (II, 20.)

Meine Annahme, daß Novalis in seinem Ofterdingen immer nur die Transzendentalpoesie, bzw. die Metaphysik vor seinem Geiste schwebend hat, wird geradezu bestätigt durch den Aufweis, daß er den Grundgedanken seines (Weltanschauungs-) Romanes von Baader übernommen hat. Der Held im „Ofterdingen“ ist nämlich mit dem „Urpoeten“ bei Baader identisch, und, wie wir oben gehört, ist für Baader die Wiedervermählung des Menschen mit der göttlichen Idea das „Sakramentum, das Urpoem“.

Die diesbezügliche Stelle bei Baader (3, 245) wurde im Jahre 1797 in seinen „Beiträgen zur Elementarphysiologie“ veröffentlicht, während nach Mitteilung von Ludw. Tieck bei Novalis im Sommer 1799 der erste Gedanke zum Ofterdingen auftauchte (Novalis I, S. XV). Weiterhin läßt sich quellenmäßig aufzeigen, daß Novalis die Schriften Baaders eifrig gelesen und von ihnen geradezu fasziniert wurde. Finden sich doch im 3. Band bei Novalis auf mehr als 100 Seiten hin ganze Gedankenketten, welche an Baader anklingen, die teils wörtliche, teils ideenmäßige Zitate enthalten[1]). Ja, er wünscht, von Begeisterung entflammt, mit Baader in engste Verbindung zu treten und ihn als Mitarbeiter für das Athenäum, diese urromantische Zeitschrift, zu gewinnen. Vgl. „Baaders Schriften...“, 1925, Jena S. 729ff.

Schlegels Zentrumlehre ist — ebenso wie Novalis' „poetische Weltform“ — unter dem Einfluß Baaders entstanden und muß darum metaphysisch verstanden werden. Die Zentrumslehre findet sich zuerst in den „Ideen“ (1799) und in dem „Gespräch über die Poesie“ (1800). Bei Baader findet sich aber diese Idee von der göttlichen Urmitte (er spricht bedeutsamerweise immer von einem circulus vitae) schon in seinen Jugendschriften vom Jahre 1786 „Vom Wärmestoff“, 1792 „Über Festigkeit und Flüssigkeit“, 1797 „Beiträge zur Elementarphysiologie“ und 1798 „Über das pythagoräische Quadrat“ (s. „Baaders Schriften . .“ Jena 1925, S. 726.

Es handelt sich nunmehr um die Frage, ob Fr. Schlegel diese Schriften Baaders gekannt hat. Im Jahre 1798, als ihn Novalis auf dieses seltsame Genie aufmerksam machte („Baaders Schriften...“

---

[1]) Man vgl. z. B. Novalis III, 214—314 mit Baader 3, 180—268; II, 213 mit 3, 117ff., 195ff.; III, 243 mit 3, 291; III, 254, 257 mit 3, 182f.; III, 342 mit 3, 245; III, 348f. mit 3,237f. und 245; Novalis übernimmt die echt Baadersche Thesis von der liebenden Erkenntnis und seinen typischen Vergleich derselben mit Licht und Wärme, ebenso die Baadersche Unterscheidung zwischen Materie und Natur (III, 378), ferner das spezifisch Baadersche Symbol des Kreises mit dem eingeschriebenen Dreieck (III, 376 vgl. 3, 266 u. 207).

S. 730), kannte er Baader „noch so gut wie gar nicht, und er ersucht deshalb Novalis um Auskunft, ob er sich an Fichte anschließe —wie Schelling — oder ob er ein „chaotischer Mittelpunkt zwischen beiden" sei (Raich: Novalis, Briefe S. 91, vom 2. Dezember 1798). Von Novalis angeregt, vertiefte sich nun auch Schlegel in die Schriften des Philosophen der blauen Blume und läßt bereits im Jahre 1799 in den „Ideen" (Nr. 97) wie eine herrliche Fermate seinen Enthusiasmus für Baader ausklingen; er preist es nämlich als ein „sehr günstiges Zeichen, daß ein Physiker — der tiefsinnige Baader — aus der Mitte der Physik sich erhoben hat, die Poesie zu ahnden, die Elemente als organische Individuen zu verehren und auf das Göttliche im Zentrum der Materie zu deuten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Schlegel die Stelle aus Baader (3, 257 = „Baaders Schriften ..." S. 726) vor Augen hat. Über die weitere Beziehung Schlegels zu Baader vgl. „Baaders Schriften..." S. 585f.

Der 3. Mitarbeiter am „Athenäum", diesem Sprachrohr der Frühromantik, ist Aug. W. Schlegel. Welches Kunstideal findet sich bei ihm?

„Das Schöne ist eine symbolische Darstellung des Unendlichen. Wie kann nun das Unendliche auf die Oberfläche, zur Erscheinung gebracht werden? Nur symbolisch, in Bildern und Zeichen. Die unpoetische Ansicht der Dinge ist die, welche mit den Wahrnehmungen der Sinne und den Bestimmungen des Verstandes alles in ihnen für abgetan hält; die poetische, welche sie immerfort deutet und eine figürliche Unerschöpflichkeit in ihnen sieht... Dadurch wird erst alles für uns lebendig. Dichten (im weitesten Sinne für das Poetische allen Künsten zum Grund Liegende genommen) ist nichts anderes als ein ewiges Symbolisieren: wir suchen entweder für etwas Geistiges eine äußere Hülle, oder wir bezeichnen ein Äußeres für ein unsichtbares Inneres." (1802, Deutsche Literatur-Denkmäler 17, 90f.)

A. W. Schlegel sieht also wie die übrigen Romantiker im Sensualismus und Empirismus die Prosa, die überwunden werden muß, im Idealismus dagegen die wahre, befreiende „Poesie". Darum rühmt er auch am Christentum, daß es den Sinn, das Unendliche wieder geweckt und der Verabsolutierung des Sinnlichen ein Ende gemacht.

„Eine solche Religion muß die Ahndung, die in allen gefühlvollen Herzen schlummert, zum deutlichen Bewußtsein wecken", die Ahndung nämlich, „daß keine äußeren Gegenstände jemals unsere Seele ganz werden erfüllen können". „Die Poesie der Alten war die des Besitzes, die unserige ist die der Sehnsucht, jene steht fest auf dem Boden der

---

[1]) Friedr. Braig hat in seinem „Kleist"-Buch (München 1925, 637 S.) nachgewiesen, daß auch dieser Romantiker durch und durch Metaphysiker ist.

Gegenwart, diese wiegt sich zwischen Erinnerung und Ahndung.“ „Der Geist will seine Ahndungen oder unnennbaren Anschauungen vom Unendlichen in der sinnlichen Erscheinung sinnbildlich niederlegen.“ (Dram. Vorlesungen I, 22f.)

Für die Seelenhaltung des Romantikers ist auch der Ausspruch Baaders in seinen letzten Tagen bedeutungsvoll: „Die christliche Kunst ist allein die Kunst, das Kreuz zu tragen. Dieses verklärt uns, und damit hört die Kunst auf; denn dann ist das Himmelreich gekommen“ (S. 15, 157).

Diese tief empfundenen Worte — an bekannte Verse Kl. Brentanos anklingend — besagen: echte Lebenskunst bestehe darin, allem, was uns begegnet, Sinn und Bedeutung unterzulegen, Natur und Leben, Himmel und Erde mit dem geheimnisvollen Band ewiger Ureinheit zu umschließen, etwa so, wie es Kl. Brentano vorschwebte in dem Vers, der durch das schönste seiner Märchen, wie durch das Märchen seines Lebens klingt:

O Stern und Blume, Geist und Kleid,
Lieb, Leid und Zeit und Ewigkeit! —

IV.

Die Quellen der platonischen Ideenlehre.

Von

Dr. J. Thöne (z. Z. Mechernich, Eifel).

Bisher nahm man an, die Quelle der Ideenlehre Platos läge hauptsächlich in der vorplatonischen griechischen Philosophie. Das starre Eine der Eleaten und den unveränderlichen Begriff des Sokrates hätte Plato einfach mit dem „panta rhei“ des Heraklit und des Kratylus zu einer höheren Einheit verschmolzen, und zwar in der Weise, daß er zwischen ihnen reinlich geschieden und das Bleiben auf den „kosmos noetos“ und die Veränderung auf die Sinnenwelt übertragen hätte. Auf eine ganz andere Möglichkeit möchten wir im folgenden aufmerksam machen:

Bekanntlich ist Plato stark von der Volksmythologie und von den mythologischen Vorstellungen der Orphiker abhängig. Das legt einen Vergleich auch seiner Ideenlehre mit deren Anschauungen nahe. Der Ethnologe Beck[1]) hat darauf hingewiesen, daß die Primitiven in ihrer Erkenntnistheorie bzw. Metaphysik zwei Welten unterscheiden, die wir einmal als sinnliche und übersinnliche bezeichnen wollen (ihnen selbst fehlt eine Bezeichnung dafür). Beide Welten sind an sich noch nicht räumlich bei ihnen getrennt, sondern greifen gleichsam durcheinander, so daß in demselben Hause z. B. Wesen der einen und Wesen der anderen nebeneinander sein können. Das Merkmal, nach dem nun die Dinge der einen oder der anderen Welt zugewiesen werden, ist dieses: Die Dinge der sinnlichen Welt kann man sehen und zugleich mit den Händen greifen (Menschen, Bäume, Häuser, Tiere, Erdboden usw.). Die Dinge der übersinnlichen Welt kann man zwar auch sehen, aber nicht greifen. Dazu gehören z. B. die Spiegelbilder (zunächst die Spiegelbilder im Wasser), ferner der Schatten, den man wirft, und in der Luft der Nebel und der Rauch.

---

[1]) Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 123. u. 124. Bd. Vgl. ferner Joh. Thöne, Weltanschaungslehre, Bonn, 1926, S. IIIf. und: H. Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie, Leipzig, 1926, 8. 134ff.

Letzterer wurde noch in der klassischen Griechenzeit als ein „rien visible“ hingestellt (in Sophokles' „Antigone“ kommt z. B. der Ausdruck vor: „oude kapnou skias“). Weiter gehören aber auch zu der übersinnlichen Welt die Traumgestalten (die die Primitiven durchaus nicht immer für „Schäume“ halten), die Phantasievorstellungen (die bei ihnen, soweit wir wissen, noch viel farbenprächtiger sind als bei uns, bzw. direkt eidetischen Charakter haben), dann die Begriffe (die ja aus Phantasiebildern zusammengesetzt sind oder denen wenigstens ein „phantasma“ im Sinne des Aristoteles zugrunde liegt) und die Zahlen (als eine besondere Art von Begriffen). Alles das hat für den Primitiven ebenso ein reales Dasein wie die Dinge der sinnlichen Welt, nur daß es eben einer anderen Welt angehört. Um das zu verstehen, müssen wir auf einen Augenblick auf unsere ganze jetzige Anschauungsweise verzichten und uns in diesen tieferen Standpunkt hineinzudenken versuchen.

Diese Beckschen Feststellungen, die bisher noch nicht angegriffen worden sind (ich als Fachmann wüßte auch kaum, wie man sie angreifen wollte!), möchten wir nun auf Plato anwenden. Vergleichen wir damit einmal seine Ideenlehre! Sie spricht eben (nach der Deutung des Aristoteles, nicht nach der Marburger Auffassung!) auch nur davon, daß die Begriffe („Ideen“) ein eben so reales Dasein haben (ja ein noch realeres) wie die Dinge der irdischen Welt und daß sie zusammen eine übersinnliche Welt bilden, nämlich den „kosmos noetos“. Das ist aber wortwörtlich dasselbe, was auch die Primitiven annehmen. Es schließt auch keineswegs aus, daß Plato sich dann (im Sophistes und Parmenides) nachträglich über diese Ideen noch Gedanken von der Art gemacht hat, wie sie ihm jetzt die Marburger zuschreiben. Auch hat er sich (im Gegensatz zu den Primitiven) nachträglich noch gefragt, in welchem Verhältnis denn diese übersinnliche Welt zu der sinnlichen stände, und hat dann an ein „metechein“, „metalambanein“, eine „koinonia“ usw. zwischen beiden gedacht.

Entsprechend lassen sich die Beckschen Feststellungen auch auf die pythagoräische Zahlenlehre anwenden. Auch für die Primitiven haben die Zahlen bereits ein Dasein für sich. Das haben dann die Pythagoräer übernommen, wie sie auch sonst die alte Mythologie reichlich benutzt haben.

V.

Wesen und Entstehung der Qabbala.

Von

Dr. Lazar Gulkowitsch (Leipzig).

Die gegenwärtig herrschende Meinung der Wissenschaft über die Qabbala, vertreten besonders durch Bloch[1]), geht dahin, daß dieselbe im wesentlichen eine religiöse Mystik sei und als Produkt des Mittelalters (7.—15. Jahrh.) angesehen werden müsse. Bloch begründet seine Ansicht[2]) damit, daß die Theorien in der Qabbala sich weit mehr mit den Phantasiegebilden als mit der Wirklichkeit beschäftigt haben. Im zweiten Teil des Urteils Blochs liegt zweifellos ein richtiger Gedanke. Man hat sich seit der Zeit der Renaissance (Rosen-

roth) bemüht, die „altjüdischen Geheimlehren nach Angabe der Qabbalisten“ nachzuweisen und wenigstens Spuren, die noch den Stempel des Altertums an sich tragen, zu entdecken. Doch es war vergebens, da die in Betracht gezogenen Stellen und ihr Inhalt auf eine viel jüngere Zeit hinweisen, die sprachwissenschaftliche Erkenntnisse in sich aufgenommen hätte. Die Auffassung der Qabbala als Mystik aber enthält, weil übertrieben, zugleich ein verfehltes Gesamturteil über die Qabbala. Denn wie schon Frank[3]), der bedeutendste Qabbalaforscher [4]), und sein Kritiker Joël[5]) mit Recht nachgewiesen haben, enthält die Qabbala umfangreiche rationalistische Gedankengänge. Es haben sich die Qabbalisten zu allen Zeiten in rationalistischer Weise mit der Lösung metaphysischer Fragen beschäftigt. Ganz außer Betracht bleiben soll hier die sogenannte Qabbala impura, die vollständig in den Bereich mystischer Phantastik zu verweisen ist und die heutzutage auch gar nicht Gegenstand des Streites bildet. Diese, wie die Mystik überhaupt, ist nur auf das Irrationale eingestellt. Der Mystiker ist bestrebt, das Übersinnliche, Göttliche unmittelbar zu erfassen und unter Aufgebung seiner Individualität mit ihm eins zu werden[6]). Der Qabbalist aber ist rational gerichtet. Er geht fast immer von der sichtbaren Natur aus und baut seine Beweise mit Hilfe seiner Vernunft auf Induktion und Analogie auf[7]). Doch findet sich in der Qabbala neben den rationalistischen Einstellungen auch Mystik vor. Nach dieser Seite hin lassen sich drei Hauptepochen unterscheiden[8]): die gaonäische (7.—9. Jahrh.)[9]), die eklektische[10]) und die Zoharepoche[11]). Die letzte enthält die „Jeridat hamerkaba[12]) und die Mystik der Kosmogonie. Die jeridat hamerkaba findet ihr Ziel in einem geistigen Schauen, das eine himmlische Welt mit der göttlichen Thronherrlichkeit zu erblicken sucht. Diese Merkabamystik ging allmählich in eine Metatronmystik über, die sich nicht wesentlich von der ersten unterscheidet. Auch hier bildet das Schauen der göttlichen Thronherrlichkeit, die Himmelfahrt, den Mittelpunkt, die hier vom Engel Metatron ausgeführt wird, während sie in der Jeridat Hamerkaba Sache des Menschen selbst ist. Die Mystik der Kosmogonie, die im Sefer Jesira[13]), dem Schöpfungsbuch, niedergelegt ist, entstand im zweiten Abschnitt der gaonäischen Epoche. Im Schöpfungsbuch wurden die Gedanken der Merkabamystik verallgemeinert, pythagoreische Begriffe hineingebracht und die Beschäftigung mit irdi-

schen Dingen und ihrer Entstehung im Gegensatz zur Merkabamystik vorausgesetzt. In der eklektischen Epoche (10.—12. Jahrh.) ging die Metatronmystik in die Rasiebmystik über. Diese beschäftigt sich damit, die irdischen Dinge in ihrem unsichtbaren Zusammenhang zu erfassen und in ihren geheimnisvollen Kräften zu beherrschen. Der Engel Rasiel ist derjenige, der über dieses Wissensgebiet herrscht und dem Menschen dessen Geheimnisse offenbart. Die Zoharepoche (14.—15. Jahrh.)[14]) endlich umfaßt die ganze mystische Gedankenbewegung, vervollkommnet sie und bringt sie zu einem Abschluß. Sämtliche Lehrbegriffe werden hier systematisch zusammengeschlossen, um alle Geheimnisse des Menschenlebens, des Glaubens der übersinnlichen Welt zu ergründen.

Die rationalistischen Gedankengänge in der Qabbala, die nach Frank, Joël und zum Teil Erich Bischoff in ihrer Gesamtheit das qabbalistische System ausmachen und auf die sich die ganze Lehre stützt, gehen von der Emanationslehre aus. Diese beschäftigt sich vorwiegend mit der Frage nach der Entstehung der Welt. Sie geht aus von der logischen Prämisse: Aus nichts wird nichts, und führt von da aus zur Vorstellung Gottes, zur Theologie im eigentlichen Sinne, zur Psychologie und zur Ethik. — In jeder Periode der jüdischen Geschichte finden wir geistige Strömungen, die das Problem der Welterklärung, einen Teil der Metaphysik, ihrer Zeit entsprechend zu lösen versucht haben. Schon in vorprophetischer Zeit betrachtete man das Wort „Ru^{a}h“, Geist, später zur Zeit der Propheten das Wort „Hokhma“, Weisheit, als Schöpfungsmacht. So finden wir in den Proverbien[15]) eine Stelle, in der die Weisheit die Worte spricht: „Der Herr besaß mich, ehe er noch sein Werk begonnen hatte usw.[16])“ Zur Bestätigung hierfür weist Erich Bischoff[17]) noch auf die alte aramäische Übersetzung der Bibel hin, wo die Urschöpfung mit „Weisheit“ bezeichnet ist. Ein Psalmist betrachtete „Debar Jahwe“, Gottes Wort, als Schöpfungsmacht[18]). Durch das erste Wort entstand das Licht, nicht etwa das Sonnenlicht, sondern das von der Gottheit ausstrahlende Licht. Der diesbezügliche Ausspruch im Psalm heißt: „Gott hüllt sich in ein Gewand[19])“, oder wie Ezechiel sagt: „Wo er sichtbar erscheint, ist er von Glanz umgeben[20])“. Jesaja erklärt: „Der göttliche Geist ist ein Geist der Einsicht und des Verstandes, des Rates und der Stärke, ein Geist der Weisheit und der Furcht[21]).“ Die so begründete Anschauung der Bibel erhielt

sich bis gegen das neunte Jahrhundert. Bis zu dieser Zeit haben wir keine ausführlichere Schöpfungsphilosophie. Im neunten Jahrhundert, mit dem Erscheinen des Sefer Jesira, finden wir zwar eine eingehendere, aber nicht erschöpfende Welterklärung. Hier begegnen wir zum ersten Male den 10 Zahlen, den Sefiroth, die aber noch mit den 22 Buchstaben[22]) des hebräischen Alphabets zusammenhängen und die Formen darstellen, durch die der Stoff gebildet wird. Später sollen sich beide voneinander gelöst haben. Die 10 Zahlen bedeuteten nunmehr die Kategorien des Seins und die 22 Buchstaben die Grundelemente der Worte. Diese 10 Zahlen, die dort noch nicht restlos erklärt werden, werden in der Literatur über die Qabbala Urdekade genannt, im Gegensatz zu den Zahlen des Zohars, zu der Dekade[23]). Im 12. Jahrhundert verband 'Asriel ben Menahem die qabbalistische Hauptfrage mit einer zweiten, mit der man sich damals besonders beschäftigt hatte. Er wies hin auf die Unvollkommenheit der Welt und stellte nunmehr die Frage: Wie konnte Gott, das höchste und vollkommenste Wesen, eine solche unideale Welt schaffen? Er beantwortete sie mit Hilfe der Sefirothlehre, auf die wir später näher eingehen wollen, in der Weise, daß das Absolute, Unendliche oder Ên-Sôf zum Endlichen durch die Sphären der Sefiroth gegangen sei. Anders als z. B. später Spinoza sieht er in Gott den Urheber der Welt. Im 13. Jahrhundert, kurz vor dem Erscheinen des Zohars wurden beide Fragen von Abulafja, dem Begründer der Qelipothlehre, eingehender behandelt. Diese Qelipothlehre ist im Grunde genommen eine Anlehnung an die platonische Lehre von den Ideen und besagt: Die Qelipoth (Schalen), die die substanziellen Formen enthalten, umgeben die Sefiroth. — Am Ende des 13. Jahrhunderts erschien der Zohar, der die ganze Qabbalistik umfaßt und die Frage nach der Entstehung der Welt auf folgende Weise beantwortet[24]): „Vom Urpunkte, Nequda, vom Absoluten, Unbegrenzten breitet sich eine Hülle um denselben aus, die nicht begriffen und betrachtet werden kann, diese bildet wiederum eine Hülle und so fort, bis allmählich auf diese Weise die Welt entsteht.“

Nunmehr wollen wir nach diesem historischen Überblick zur sachlichen Betrachtung der philosophischen Gedankenwelt der Qabbala übergehen und die Lehren zusammensetzen, die in ihrer Gesamtheit das qabbalistische System ausmachen. Die Qabbala teilt sich dem Zohar und Sefer Jesira nach 1. in eine theoretische

oder theosophische Qabbala, 2. in eine praktische oder theurgische[25]. Die theoretische wiederum zerfällt in die Metaphysik, in der das Absolute oder Ên-Sôf und die 10. Sefiroth, die Grundzahlen, erläutert werden, die den qabbalistischen Baum bilden, aus dem die Schöpfung entstanden ist. — Die Lehre vom Absoluten beschäftigt sich mit der Erforschung Gottes. Gott, so sagen die Qabbalisten, ist die Ursubstanz, aus der die Welt entstanden ist. Er ist zugleich Ursache und Substanz oder, wie Spinoza es nennt: immanenter Grund des Weltalls[25a]. Er ist ein Wesen, das nicht sinnlich[26] aufgefaßt werden kann[27]. Er ist unendlich und kann deshalb weder als Gesamtheit der Wesen noch als die Summe seiner eigenen Attribute angesehen werden. Ohne seine Attribute können wir aber das göttliche Wesen nicht erfassen. Vor der Schöpfung war er gestaltlos, er glich dem „Nichts", demjenigen Nichts, das weder durch seinen Grund noch durch seine Essenz begriffen werden kann[28]. Dieses unendliche Wesen oder Ên-Sôf ist das allerhöchste Wesen und steht als solches einzig da. Es ist in jeder Beziehung einheitlich, einfach und unwandelbar, ewig, erhaben über Raum und Zeit. Es ist aus sich selbst entstanden, ohne irgendwelche Ursachen. Der Mensch kann es deshalb mit seinem Verstand nicht positiv[29], sondern nur negativ erfassen, weil er nur das positiv verstehen kann, was eine Ursache hat. Trotzdem ist Gott für den Qabbalisten real, existierend, weil eine Ursubstanz ohne Ursache vorhanden sein muß. Betrachtet man die spinozistische Metaphysik, die im Werke „Ethik" niedergelegt ist, so sieht man, daß Spinoza in derselben Weise von der Gottheit gedacht hat, wie die Qabbalisten. Pfleiderer[29] erläutert Spinozas Anschauung etwa folgendermaßen: Gott ist das absolut unendliche Wesen. Gott ist die Substanz, die aus unendlichen Attributen zusammengesetzt ist, deren jedes ein ewiges und unendliches Sein ausdrückt. Sein Wesen schließt die Existenz ein. Auf andere Weise ausgedrückt: Nichtexistierenkönnen ist eine Unmacht, Existierenkönnen ist eine Macht. Nehmen wir an, daß das Existierende nur Endliches ist, so wird es mächtiger sein, als das Unendliche, was undenkbar wäre. Daraus ist zu schließen: entweder existiert nichts, oder wenn etwas existiert, so existiert auch das Unendliche. Spinoza hat sich die Gottheit nicht nur aposteriori, sondern auch apriori zu begründen versucht und ist von beiden Seiten her zum selben Ergebnis gekommen. Existierenkönnen ist eine

Kraft. Je mehr Realität einem Wesen zukommt, desto mehr Kraft muß es haben, um existieren zu können; also muß ein unendliches Wesen unendliche Kraft zur Existenz haben und existiert absolut. Diese Hauptlehre Spinozas: die Existenz des „Notwendig Existierenden" ist der Lehre von dem unendlichen Wesen, Ên-Sôf, der Qabbala durchaus gleichzustellen. Misses[30]) meint mit Recht, im Gegensatz zu Grätz[31]), der Gedanke liege viel näher, daß Spinoza seine Hauptidee nicht aus dem Buche „Scha'are haschamajjim", sondern aus der Qabbala geschöpft hat. Im Zohar soll Spinoza, nach Misses Behauptung[32]), ein Vorbild für sein bekanntes Zauberwort „quatenus" gesucht haben. Gott ist getrennt (überweltlich), denn er ist über allem, er ist aber auch nicht außerweltlich. Er hat Gestalt und hat keine. Er hat Gestalt, insofern er zum Universum in Beziehung tritt, und er entbehrt der Gestalt, insofern er in die Welt nicht eingeschlossen ist. Unter den vielen Ähnlichkeiten zwischen der spinozistischen und qabbalistischen Lehre weist Misses besonders auf diejenige hin, die den Hauptgrundsatz in der Lehre über Gott bei Spinoza und in der Qabbala bildet. Gott ist die immanente und nicht bloß die transzendente Ursache aller Dinge, ist der Ausspruch Spinozas, dem wir den qabbalistischen Satz: Gott ist nicht nur der alles Belebende, sondern das Wesen von allem, zur Seite stellen[33]).

Manche Qabbalisten, darunter 'Asriel-ben-Menahem, sprechen dem unendlichen Wesen in seiner absolutesten Form die Uridee ab. Das reine Sein[34]) fassen sie als das Unbewußte, das zum Bewußtsein kommt, auf. Die Uridee ist dieses Bewußtwerden. Mit dem Selbstbewußtwerden verwandelte sich die dunkle Gottheit in Licht. Dieses gedachte Sein ist Einheit alles Seins und zugleich auch Wille zum Dasein, Urwille. In diesem Urwillen ist die Urkraft und das Prinzip des Werdens nach der Uridee gegeben. Die Einheit des Seins wird zur Eins, die in allen übrigen Zahlen enthalten ist. Im Urbeginn hatte der Wille Formen. Diese „Formen" sind Grundideen, die zuerst von der Uridee, dann vom Urwillen abgeleitet sind. Und diese Grundideen sind die 10 Sefiroth. Die Zahl 10 wird als die vollkommenste Zahl hingestellt, weil die Sefiroth zum Absoluten, zur Uridee und zum Urwillen einerseits, zur Mehrheit der Welt anderseits sich verhalten wie die Zahlen der ersten Dekade (1—10) zum Unendlichen, zur Einheit, zur Eins einerseits, zu der endlosen Reihe der Einzel-

zahlen, in der die Dekade immer wieder zu finden ist, anderseits. Über das Verhalten der Sefiroth zu Gott haben wir zwei Erläuterungen. Die erste Erklärung stammt von Menahem Recanati (13. Jahrh.) und ist im Werke „Ta'ame Miswoth", die Gründe der Gebote, niedergelegt. Sie geht von dem Prinzip aus, daß Gott unveränderlich ist und die Sefiroth von der Gottheit deshalb getrennt werden müssen, weil sie veränderlich sind. Die zweite entgegengesetzte Erklärung, die im Werke „Magen David" niedergelegt ist, besagt: Aus nichts wird nichts. Die Sefiroth sind deswegen mit der Gottheit zu identifizieren, weil sie in ihrer Gesamtheit das Ên-Sôf darstellen, die einzelne Sefira ist nur ein Gesichtspunkt, von dem aus man das Unendliche begreifen kann. Diese Sefiroth werden von den Qabbalisten in Gestalt eines Baumes angeordnet und führen deshalb den Namen „qabbalistischer Baum[35]): Dieser Baum besteht aus drei Säulen. Die Säule der männlichen Attribute bildet die rechte Seite, Sitra dijemina, die Säule der weiblichen Attribute, die linke, Sitra di^{s}mola — die verbindende Säule — die Mitte, 'amuda de'emse'itha. Ihrem Wert nach teilt man[36]) sie in drei oberste, drei mittlere, drei untere und eine unterste Sefira ein. Die obersten bilden das dreieinige Wesen der Gottheit, die übrigen nur ein einziges Wesen. Die ersten drücken die absolute Identität des Seins und des Denkens aus. Die ersten drei bezeichnet man als Offenbarungssphäre, in der das Reich der Vernunft liegt und die die drei frühsten Zahlen enthält: „Kêtter" oder die Krone, „Hokhma" oder die Weisheit, „Bina" oder der Verstand. Kêtter ist die Vernunftkraft, die das unmittelbare Anschauen umfaßt. Weisheit ist die theoretische Vernunft, die Ideen anordnet. Verstand ist die praktische Vernunft, die Ideen verarbeitet. Die mittleren Zahlen bilden die zweite Offenbarungssphäre, das Seelenreich, das die Faktoren „Fühlen" und „Empfinden" enthält. Unter Fühlen verstehen die Qabbalisten die Vereinigung von zwei Sefiroth: Gnade und Recht zur Barmherzigkeit, unter Empfinden den Begriff der Quantität und Qualität, die Vereinigung von zwei Sefiroth: Größe und Stärke. Diese Zahlen drücken die absolute Identität der Weisheit und Güte aus. Die drei unteren Sefiroth: „Nêsach" oder Sieg, „Hod" oder Pracht, „Jesôd" oder Fundament bilden das Naturreich. Dabei bedeutet „Hod" das Vermögen der Entwicklung, das Kraftprinzip, und Jesôd die ursprüngliche Einheit der Substanzialität. Die unteren Sefiroth drücken das

Prinzip der Natur aus. Die unterste Sefira bedeutet das Reich oder „Malkhuth". Durch sie werden die drei vorangehenden mit Materie umkleidet. Sie wird in der „großen Idras", einem Teil des Zohars, als Königin bezeichnet, die sich mit der Zentralsefira des Empfindungsreiches paart, wodurch die Kräfte der Schöpfung und Formung entstehen. Die Dekade, die in diesen Reichen enthalten ist, erschafft die Dinge der Welt durch Thesis, Antithesis und Synthesis oder durch Ausgleich (Sohn) eines positiven und ruhenden Prinzips (Vater) mit einem negativen, beweglichen (Mutter)[37]. Dieses dreifache Prinzip des Weltalls bildet die Wage, deren Schalen die Extreme sind und deren Zunge das Gleichgewicht angibt: Die Wagschale des Verdienstes, die Wagschale der Schuld und die Zunge das entscheidende Prinzip zwischen beiden. — Kaf sekhuth wekaf hoba wela^{s}on — hoq makhri'a benathajim[38]. Aus all diesen Sefiroth entstehen die vier qabbalistischen Welten: die Welt der Sefiroth oder die ersten Ausstrahlungen des Ên-Sôf, die Welt der Schöpfung, der Urform, Weltideen oder bildenden Kräfte die auch die Bezeichnung „Welt der Engel" führen, die Welt der Formung, der Urbilder des materiellen Einzeldaseins, die Welt der Seelen, die Welt der Erscheinungen, des Materiellen — 'Olam asiluth, 'Olam jesira, 'Olam beriah und 'Olam 'asija. Jede Welt hat ein Vorbild in der vorangehenden höheren. Die Qabbala ist daher der Meinung, daß die Welten sich gegenseitig beeinflussen, so daß der Mensch, die höchste Stufe und der höchste Inhalt der Schöpfung, imstande ist, aus dem Bereiche einer niederen Welt in den der höheren zu gelangen.

Diese Behauptung, die später von Lurja bearbeitet wurde, führt zur Psychologie und Ethik. Die Seele besteht dem Zohar nach aus drei Teilen[39]: „Nešama", die vernunftbegabte Seele, „Ru^{a}h", die empfindende Seele, „Nefeš", die negative, die den Körper belebende Seele. Diese Dreiteilung entspricht den drei Hauptgruppen der Sefiroth: Vernunftreich, Seelenreich, Naturreich; sie hat demnach ihren Ursprung in den Sefiroth. Auf Grund dieser Einteilung gründete Menahem ben 'Asriel die Präexistenzlehre, die schon dem Talmud bekannt war und die sich bereits bei Plato, bei den Indern und in der christlichen Lehre findet. Nach Menahem führt die Seele schon von vornherein ein selbstständiges Dasein; damit sie sich vervollkommnet, wird sie in einen Körper eingeschlossen. Vervollkommnet sie sich nicht, kommt sie vielmahr durch materiellen Einfluß her-

unter, so muß sie, seiner Meinung nach, nochmals in den Körper eingeschlossen werden. Auf diese Weise entwickelte sich die „Gilgullehre“ in der Qabbala. Wenn eine Seele in der Präexistenz nicht selbständig bestehen kann, so vereinigt sie sich mit einer vollkommneren und wird dadurch vollkommen. Diese Lehre führt den Namen „'Ibbur“, Schwängern. Der Zustand, in dem die Seele in reinster Vollkommenheit über die anderen Kräfte verfügen kann, bildet den Übergang zur praktischen Qabbala, die die Aufgabe hat, neue Kräfte zu schaffen, in der Weise, daß Positives hervorgebracht und Negatives abgewehrt wird[40]).

Der Wille des Menschen ist nach Ansicht der Qabbalisten frei, trotz seiner Abhängigkeit von der Welt und von Gott. Auf Grund dieses Begriffes der Willensfreiheit der Qabbala soll nach Frank[41]) die Lehre vom Guten und Bösen zustande gekommen sein, die ohne Freiheit des Willens überhaupt nicht denkbar wäre.

Die Sefiroth, seien sie nach dem ersten Prinzip von der Gottheit getrennt oder nach dem zweiten Prinzip mit der Gottheit zu identifizieren, sind nicht nur qabbalistisch-kosmologische, sondern auch geistig-sittliche Kräfte. Deshalb nannte man sie „Weisheit“, „Verstand“, „Schönheit“ usw. Nach Frank sind die ethischen Begriffe in der Qabbala ebenso wie diejenigen Philos[42]) den sokratischen gleichzustellen. Gleich Sokrates identifizieren beide die Tugend mit der Weisheit, und Frank[43]) sieht daher in Sokrates die Quelle, aus der sowohl Philo wie auch die Qabbalisten geschöpft haben. Joël[44]) gibt noch eine ältere Quelle an: die Sprüche Hakham leb jiqqah miswoth[45]), hakham jare wesar mera[46]). Die Qabbala stimmt mit Philo darin überein, daß die Weisheit, Hokhma, nicht aus der natürlichen Entwicklung unseres Geistes folgt, sondern dem Menschen von Gott verliehen ist[47]). Nach der Lehre steht es zwar in der Menschenmacht, sich für das Gute zu entscheiden, aber für das Erreichen desselben ist es auf Gottes Hilfe, auf „Sija'ta dischemaja“, angewiesen. Somit ist die Ethik in der Qabbala zum Teil immanent und zum Teil transzendent. Am meisten wird aber in der Qabbala der Begriff „'Emeth“, Wahrheit[48]) betont, den wir schon in der gaonäischen Epoche finden. So lesen wir im Werke „Alphabet-de Rabbi-'Aqiba“ s. 2. folgendes: „Es sagte R. 'Aqiba: ‘Alef, was bedeutet Alef? Es lehrt, daß die Thora spricht: Allwärts lehre Wahrheit deinen Mund, damit du das Leben dieser Welt erlangst; Wahr-

heit lehre allwärts deinen Mund, damit du das Leben der künftigen Welt erlangst. Warum wohl? Weil Gott Wahrheit genannt wird, und in Wahrheit sitzt er auf seinem Thron, der von Urbeginn her, und vor ihm stehen aufwartend Liebe und Wahrheit, und all seine Worte sind Worte der Wahrheit, und all seine Entscheidungen sind Entscheidungen der Wahrheit, und seine Pfade sind Wahrheit und Liebe. Und woher wissen wir, daß Gott Wahrheit genannt wird? Weil es im Jeremias 10, $_{10}$ heißt: „Und Gott der Herr ist Wahrheit.“ Und woher wissen wir, daß er auf seinem Thron, der von Urbeginn her, in Wahrheit sitzt? Weil es im Jes. 16, $_{5}$ heißt: „Fest steht der Thron in Liebe, und er sitzt auf demselben in Wahrheit.“ Und woher wissen wir, daß Liebe und Wahrheit aufwartend vor ihm stehen? Weil es im Psalm 119, 160 heißt: „Schon der Beginn deines Wortes ist Wahrheit?“ Und woher wissen wir, daß alle seine Entscheidungen Entscheidungen der Wahrheit sind? Weil es im Psalm 19, $_{10}$ heißt: „Die Entscheidungen des Herrn sind Wahrheiten, insgesamt gerecht, und alle seine Pfade sind Liebe und Wahrheit.“

Nicht weniger bedeutend in der Qabbala ist die Religionsphilosophie. Liebe zu Gott und nicht Furcht vor ihm, das Erkennen Gottes und nicht der bloße Glaube — sind die Losungsworte in der Qabbala. Liebe Gottes und nicht Furcht vor ihm sind Worte des Rabbi-Sime'on-ben-Johaï[49]). „Simeon-ben-Johaï hat seine Schüler um sich versammelt. Er sagt ihnen, es sei Zeit, für den Herrn zu arbeiten, d. h. den wahren Sinn der Lehre bekanntzumachen, daß seine Tage gezählt, die Arbeiten wenige seien und die Stimme des Herrn immer dringender werde. Er ließ sie schwören, daß sie die Geheimnisse, welche er ihnen jetzt anvertrauen wolle, nicht entweihen würden. Hierauf gingen sie aufs Feld und setzten sich unter schattige Bäume. Simeon wollte die feierliche Stille durch seine Rede unterbrechen, als sie eine Stimme hörten und ihre Knie zu schlottern begannen. Was war das für eine Stimme? Es war die Stimme der himmlischen Versammlung, die zusammentrat. Rabbi Šime'on rief freudenvoll aus: Herr, ich habe deine Stimme vernommen, ich werde aber nicht, gleich jenem Propheten, hinzufügen: Ich fürchte; denn es ist keine Zeit der Furcht, sondern der Liebe, wie es geschrieben steht: Und du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben.“ — „Erkenne deinen Gott“, sagt uns der Verfasser des Kuzari

Rabbi-Jehuda-halevi[50]), durch den Mund eines Philosophen: Der Philosoph sagt zum Chasarenkönig: „Hast du diese Stufe des Erkennens erreicht, so ist es gleichgültig, welcher Glaubenslehre, welcher Religion, welcher Handlungs- und Redeweise, welcher Sprache du angehörst. Du kannst dir entweder nach eigener Idee eine Religion bilden, die dich zur Demut, zum Lobe und zum Preise des Höchsten anleitet, die dich, deine Hausleute, deine Untertanen über Sittlichkeit belehret; oder du richtest dich nach den von den Philosophen entworfenen Vernunftgesetzen und machst zu deinem Ziel und Endzweck die Reinheit deiner Seele. Die Hauptsache ist: strebe nach Reinheit des Herzens, auf welche Weise es dir möglich ist, nachdem du die Resultate des Wissens in ihrer Wahrheit erfaßt hast.“ Diese Schilderung ist als ein Gleichnis aufzufassen, in dem der Stifter einer Religion die Rolle des Philosophen spielt und der König einen Menschen darstellt, der zur höchsten Vernunfterkenntnis gelangt ist.

Alle diese Gedankengänge über Gott, Seele, Willensfreiheit und Ethik sind durchaus rationalistisch gehalten. Die Ausdrücke derselben Lehren, wenn sie auch mystisch vorkommen, so können wir sie darauf zurückführen, daß dies alles die Umkleidung der im Grunde rationalistisch erörternden Grundgedanken ist. Die Bezeichnung Gottes als Urpunkt, Nequda[51]), von dem Linien nach allen Richtungen auslaufen, als Urluft, ʻAwira[52]), die sich nach allen Seiten ausdehnt, als Schethija[53]), der als Grundstein der Welt betrachtet wird, als Maqor[54]), Urquelle, aus der ein Wasserstrahl immer hervorsprudelt, als resche[55]), geheimnisvolle Kraft, aus dessen Schädel ein alles belebender Tau hervorquillt, als dejuqna[56]), heilige Gestalt, die in höchster Vollendung der Menschengestalt allen Teilen des Weltalls entsprechen, als parsa[57]), Teppich, in welchen Gott prächtige Figuren einzeichnet, als Kitra[58]), die Krone, mit der alle Diademe und alle Kronen geschmückt werden, kann nicht als Mystik aufgefaßt werden. Ebensowenig können wir den Einheitsbegriff in der Sefirothlehre und die Dreiteilung der menschlichen Seele, die der aristotelischen Einteilung in Erkenntnis, Begehrungs- und Empfindungsvermögen ähnelt, wo der Qabbalist, um die Lehre von der Seele dem Verständnis näherzubringen, sie mit der Flamme vergleicht, als Mystik betrachten. Der Qabbalist sagt uns[59]): „Wer da eine Ansicht in die heilige Einsicht haben will, betrachte eine Flamme, die aus einer Kohlenglut oder einer brennenden Lampe sich erhebt:

er sieht zuerst zweierlei Licht, ein hellweißes und ein schwarzes oder blaues; das weiße Licht ist oben und erhebt sich in gerader Linie; das blaue oder schwarze Licht ist unten und scheint der Stuhl des ersten zu sein; beide sind dennoch so eng miteinander verbunden, daß sie nur eine einzige Flamme ausmachen. Der Stuhl aber, der das blaue oder schwarze Licht bildet, ist wieder mit der brennenden Materie verbunden, die noch unter ihm ist. Das weiße Licht wechselt nie seine Farbe; es bleibt immer weiß; in dem Lichte aber, das unten ist, nimmt man mehrere Nüancen wahr, das untere Licht nimmt ferner zwei entgegengesetzte Richtungen ein; es ist oben mit dem weißen Lichte und unten mit der brennenden Materie verbunden; diese aber verzehrt sich immer selbst, und es selbst steigt immer zum oberen Licht auf. So geht alles in die Einheit über. — Vielmehr ist darin ein Gedankenspiel einer künstlerischen Phantasie zu sehen, welches nur als die Einkleidung rationalistischer Gedanken zu betrachten ist. Dieser Einkleidung mußten sich die Qabbalisten bedienen, weil sie ihre Lehre nur so vor der Verfolgung der damals herrschenden Religion sicher hofften. Die Schilderungen in der Qabbala sind in dichterischer und malerischer Form ausgestaltet. Frank [60]) äußert sich darüber in seiner Kritik über die Mystik in der Qabbala: „Diesen Worten, welche der Metaphysik des Zohars vollkommen gemäß sind, folgen Schilderungen, aus denen bisweilen eine höchst dichterische Phantasie spricht, die vielleicht das Genie eines Dante nicht verschmäht hätte.“

Die philosophischen und ethischen Gedanken in der Qabbala, die unter dem Namen „qabbalistische Metaphysik“ zusammengefaßt werden können, tragen durchaus, trotz alles mystischen Beiwerks und aller phantastischen Einkleidungen, einen rationalistischen Charakter, da sie die Eigenschaften aufzeigen, die die rationalistische Wissenschaft im allgemeinen fordern muß. Wir pflegen eine Lehre wissenschaftlich zu nennen, wenn sie durch Tatsachen oder durch Vernunftgründe nachgeprüft und nachgewiesen werden kann. Die Qabbala, wie jede andere wissenschaftliche Denkweise, zwingt daher den Menschen, jede Autorität zu verwerfen, und lehrt ihn, nur zu sich und zu seiner Vernunft Vertrauen zu haben. Deshalb können auch die Erzählungen der Bibel nach Ansicht der Qabbalisten nicht als Tatsachen angesehen werden, sondern gelten als Symbole im religiösen Sinne[61]). Beispielsweise glaubt die Qabbala nicht an einen

schöpferischen Gott, der sich trotz seiner Allmacht eine ganze Ewigkeit untätig verhalten hätte, was wissenschaftlich auch undenkbar wäre. Für sie existiert nur ein solcher Gott, der stets aktiv denkend ist, ein Gott, der immanenter Grund des Weltalls und realiter unendlich ist. Sie erkennt zwei Welten an, eine intelligible und eine materielle, d. h. bevor sie eine Substanz unter einer sinnlichen Gestalt realisiert, muß sie zuerst in der höchsten Intelligenz vorhanden sein. Es gibt unzählige Gestalten, unter denen sich die göttliche Substanz nach den unveränderlichen Gesetzen der Idee fortwährend entwickelt. Unter all diesen Gestalten, durch die man die Gottheit darstellen kann, bildet der Mensch die Hauptgestalt. Er ist in der intelligiblen Welt himmlischer Mensch, in der materiellen irdischer[62]). Diese Welten werden, wie bereits früher erwähnt, durch Sefiroth versinnbildlicht. All diese Prinzipien über Gott und Welt sind auf Grund der Identitätsphilosophie in der Qabbala aufgebaut worden[63]). Demnach dürfen wir jetzt die Qabbala als wissenschaftlich begründete Disziplin bezeichnen wie die Philosophie überhaupt zu dieser Zeit gewesen ist. Wenn man gegen sie den Vorwurf erhebt, mystisch, phantastisch, Schwärmerei zu sein, so ist demgegenüber zu sagen, daß alle diese Elemente nur die Bedeutung einer Einkleidung ihrer rationalistisch behandelten Grundgedanken haben. Die Form ist hier angesichts des Inhaltes zu vernachlässigen. Denn alle ihre Prinzipien: Gott, Welt, Seele sind rationalistisch begründet und auf ihnen wird logisch die ganze Lehre aufgebaut. Selbst in dem primitivsten Teil der Qabbala, dem „Schi'ur qoma", der vom Bischof von Lyon in seinem Werke: „De judaïcis superstitionibus" angegriffen ist, soll in dem Ausmessen nach Parasangen[64]) nur seine Unbegrenzheit zum Ausdruck gebracht werden.

Die Form, die Methode in der Qabbala sind dem Talmud und dem Midraš entlehnt worden. Die Darstellungen sind in erzählender haggadischer Form gestaltet, die Ausführungen an das Bibelwort angeschlossen. Die Qabbalisten haben, um ihre Gedanken, ihre Lehren begründen zu können, den Talmud, den Midraš, die Propheten und selbst die Bibel, ohne jedoch die eigene gedankliche Selbständigkeit in irgendeinem Punkte aufzugeben, fast immer hineinverwoben[65]). — Der rationalistiche Charakter ergibt sich auch daraus, daß manche Qabbalisten, darunter Ja'aqob-ben-Nissim[66]), die Wissenschaft in drei Teile eingeteilt haben: in die

Wissenschaft der Theologie, in die Naturwissenschaft und in die Hilfswissenschaften, zu denen Astronomie, Geometrie und Arithmetik gehören[67]). Selbst die größten Gegner der qabbalistischen Lehre haben den wissenschaftlichen Teil der Qabbala anerkennen müssen. So bezeichnet Maimonides[68]), der Vertreter der aristotelischen Schule im Mittelalter, in seiner Vorrede zum „More Nebukhim", die Lehre der Merkaba, maasse merkaba, als Wissenschaft der Theologie, die Lehre der Genesis, maasse bereschit, als Wissenschaft der Natur. Diese Wissenschaften finden wir auch im Talmud. So erzählt uns der Talmud im Traktat Hagiga 12a. folgendermassen: Rabbi Johanan sagte einst zu seinem Schüler Rabbi Ele'azâr: „Komm, ich will dich die Geschichte der Merkaba lehren." Er erhielt die Antwort: „Ich bin noch nicht alt genug." Nach vielen Jahren, als Rabbi Johanan starb, sagte Rabbi 'Aši seinem Mitschüler Rabbi Ele'azâr: „Komm, ich will dich die Geschichte der Merkaba lehren." Dieser erwiderte: „Wenn ich mich dazu würdig gehalten hätte, so würde ich mich bereits von meinem Lehrer Rabbi Johanan darin unterrichten haben lassen." Wie daraus zu ersehen ist, haben nur die Talmudisten das Recht, sich mit diesen Wissenschaften zu beschäftigen, die würdig genug galten, und die, die ein gewisses Mannesalter überschritten hatten[69]). Diese Ansicht begründet der Talmud im Traktat Hagiga 12a selbst damit, daß viele jüngere Talmudisten, die sich mit Qabbala beschäftigt haben, schwer bestraft wurden. Nur Rabbi 'Aqiba, der im reifen Mannesalter stand, „ging unversehrt hinein und unversehrt hinaus, weil Gott sagte: „Man verschone diesen Greis, er ist würdig, mir zum Ruhme zu dienen."

In diese Probleme würden wir tiefer eindringen können, wenn wir über die Entstehungszeit der Qabbala genauer orientiert sein würden. Aber gerade darüber gehen die Meinungen besonders weit auseinander. Manche behaupten, indem sie vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt ausgehen, wie z. B. Bloch, daß die Qabbala erst in der gäonäischen Epoche entstanden sei. Derselben Auffassung ist auch Salomo Rubin, der auf Grund Rabbi Jsaac-Bär-Levinsohns Behauptung [70]), daß die Qabbala in allen ihren Grundprinzipien der babylonischen, ägyptischen und griechischen Mythologie entlehnt worden sei, ein Werk „Heidentum und Qabbala" verfaßte, indem er sagt, daß die Qabbala ursprünglich keine jüdische Lehre sei. Erst mit der Begründung des Sefer Jesira, des Schöpfungs-

buches, konnte sie als solche angesehen werden. Christliche Religionsphilosophen, wie Knor von Rosenroth, Rittangel und Reuchlin nehmen an, daß die Qabbala wegen der zwischen ihr und dem Christentum herrschenden Ähnlichkeiten mit diesem zugleich entstanden sei[71]). Sie sehen darin das beste Mittel, die Schranke, die die Synagoge von der Kirche trennt, zu stürzen[72]). Die eigentlichen Qabbalisten selbst[73]) führen die Urquelle, die Wurzel ihrer Lehre auf die alte Zeit zurück, auf solche Männer, die etwa 75—150 n. Chr. gelebt haben: auf Rabbi Nehunja-ben-haqana, Rabbi Isma'el-ben-'Eliša, Rabbi 'Aqiba, Rabbi Šimeon-ben-Johai. Manche Werke werden sogar den Patriarchen zugeschrieben. Sie widerlegen die Meinung, daß die Qabbala später entstanden ist. Da der Talmud diese Männer als hervorragende Lehrer, nicht aber als Qabbalisten erwähnt, behaupten sie, daß es außer der öffentlichen gelehrten Wissenschaft, die im Talmud niedergelegt ist, noch eine nur wenigen anvertraute auserwählte Lehre gegeben habe. Letztere sei nicht schriftlich niedergelegt, sondern mündlich überliefert worden. Und so tauchte im 13. Jahrhundert der Name Qabbala auf[74]), der in der hebräischen Sprache „mündliche Überlieferung“ bedeutet.

Diese Meinungen sind teilweise berechtigt, da die Lehre der Qabbala und die der obigen innerhalb ihrer Grenzen überraschende Ähnlichkeiten aufweisen. In der Tat sprechen die von Salomo Rubin in seinem Werke „Heidentum und Qabbala“ niedergelegten Beweise für die Behauptung Levinsohns, daß die Elemente der Qabbala der babylonischen, ägyptischen und griechischen Mythologie entnommen seien. Zur Bekräftigung dieser Behauptung stützt er sich auf die Mythologie und beginnt mit der Vedareligion. Sie erklärt die Entstehung der Welt, durch ein Naturbeispiel angeregt, in folgender Weise. Ebenso wie die Spinne[75]) ihre Gewebe aus dem Körper erzeugt, genau so entsteht die Welt aus dem Unendlichen. Dieses Unendliche, „Androgynos“ genannt, hatte ursprünglich zwei Gestalten, durch deren Auseinanderlösung die Welt entstand. Das erste Dasein, das mit dem Verstande nicht begriffen werden könne, nannte man Brahm. Es konnte nicht geschaffen werden und nicht symbolysiert werden, weil die Ursache in ihm selbst war[76]). Dieser Brahm erwies sich zuerst als schaffende Kraft, als Sefira Brahma, dann als ernährende Kraft, als Sefira Wischna und als belebende und tötende Kraft, als Sefira Schiwa, der Welt. Dieses sind die drei Hauptzahlen,

die von der Gottheit geschaffen sind und aus denen sich dann die untergeordneten bildeten.

Selbständig, ganz unabhängig von Indien entwickelte sich dieselbe Darstellung der Gottheit bei den Chinesen. Creuzer[77]) und Matter[78]) erläutern die Lao-tsesche Philosophie über die Entstehung der Welt so: Ursprünglich war alles leer, in dieser Leere gab es nur ein unendliches, unveränderliches Wesen, und dieses unendliche Wesen ist der fortwährende Entwickler — die Mutter der Welt. Sie wird als erstes Dasein, als „Verstand" bezeichnet. Das Hauptbild des Menschen ist in der Erde, das der Erde im Himmel, das des Himmels im Verstand, das des Verstandes in sich selbst. Diese Lehren finden wir bei den Ägyptern in ähnlicher Weise wieder: Das erste Dasein war verborgen. Das fortwährende Unendliche, das aus sich selbst entstanden ist, erwies sich ihnen im Namen „Amon", was in der ägyptischen Sprache „Verborgener" bedeutet. Amon ist die erste Zahl des erhabensten Lichtes, die zweite Zahl ist die schaffende Kraft, die alle Geschöpfe in drei Welten einteilt: die Emanationswelt[79]), himmlische und körperliche. Die dritte Zahl ist Osyris, die Quelle alles Guten, des Lebens und des Segens. Diese eben erwähnten Zahlen sind die höchsten Sefirot und werden mit: Kraft, Wahrheit und Gnade bezeichnet. Aus diesen drei Sefiroth entstanden noch acht, die Götter der ersten Kategorie, und aus diesen noch zwölf. Letztere stehen der körperlichen Welt nahe.

Wir gehen nun zu der Betrachtung der Phönizier über, die sich die Welt durch fortwährende Paarung der obersten Sefira entstanden dachten, wie z. B. Himmel und Erde, Sonne und Mond, Feuer und Licht, Welt und Atlas[80]). Bei den Persern hat das ewig Unendliche (zeruane akherene) die zwei höchsten Sefiroth aus sich entstehen lassen: das Lichtspendende, Ormuzd, und das Finsternisbringende, Ahriman. Aus diesen Wesen sind die untergeordneten, Engel und Geister, entstanden, dann die Welt, in der Licht und Finsternis kämpfen und nie werden aufhören zu kämpfen. Pythagoras, Plato und seine Schüler, die Neuplatoniker, wie Rubin es darstellt[81]), haben gleichfalls durch Zahlen, Sefiroth, die Frage nach der Entstehung der Welt zu lösen versucht. Diesen Neupythagoräern schließen sich zwei jüdische Gruppen an: die Therapeuten in Ägypten, die Essäer in Judäa. Letztere deuten ihre Lehre in der Weise: Gott

ist die ganze Welt, der Mensch die kleine, Gott ist unendlich, in der Höhe grenzenlos, in der Tiefe unermeßlich, in der Breite unbeschränkt. Im Mittelpunkt der Sphäre steht das Unendliche. Von ihm gehen unendliche Strahlen aus. Einer erhebt sich in die Höhe, ein zweiter in die Tiefe, ein dritter links, ein vierter rechts, ein fünfter vorn und ein sechster hinten. Mit diesen sechs Sphären erschuf Gott die Welt. Diese Welt ist Anfang und Ende[82]).

Die Lehre verbreitete sich unter den Ophyten, die das Schweigen als erstes Dasein betrachteten[83]). Im ersten Jahrhundert n. Chr. übernahmen diese Lehre die Nazaräer[84]), eine jüdische Sekte, die zu den Lehren des Jesus von Nazareth sich bekannte, im zweiten Jahrhundert die Gnostiker[85]). Nach ihrer Meinung befindet sich das Unerforschte, En heqer, in zwei höchsten Sphären: Weisheit und Schweigen.

Im neunten Jahrhundert erfolgte die Niederschrift des Buches „Sefer Jesira", im 13. Jahrhundert der Zohar[86]), das Buch des Glanzes, und von dieser Zeit ab wurde, wie bereits erwähnt, die Qabbala als jüdische Lehre betrachtet[87]).

All diese Beweisführungen sprechen durchaus für Salomo Rubins Behauptung, daß die Qabbala als eine pantheistische Lehre aufgefaßt werden kann. Derselben Meinung wie Rubin ist auch Misses[88]). Er behauptet, daß die qabbalistische Bezeichnung Gottes als Ên-Sôf oder Unendliches nicht nur den Weg zum Pantheismus zeigt, sondern vielmehr zu demselben drängt. Sogar der Zohar[89]) selbst berichtet, daß die Bücher des Orients Ähnlichkeiten aufweisen mit dem göttlichen Gesetze und manchen Ansichten, die in der Schule Simeon-ben-Johaïs vertreten wurden.

Die Behauptung der christlichen Qabbalisten hat ebenfalls ihre Gründe. Tatsächlich stimmt der Gedanke, daß Christus nur eine göttliche Kraft sei, die bisweilen eine sinnliche Gestalt annimmt, mit der ähnlichen Lebensbeschreibung des „Weißen Hauptes[90])", „Reša hiwra", und mit der in dem Werke „Alphabet des Rabbi Aqiba" niedergelegten Beschreibung überein. Auch die Abstufungen, durch die die nazaräische Lehre vom frühsten Wesen bis zu den äußersten Grenzen herabsteigt, sind genau dieselben wie im Zohar. — Ferner finden wir den Sefirothgedanken in der nazaräischen Lehre, die ebenfalls zwei Menschen anerkennt: den himmlischen unsichtbaren und den irdischen, der der Vater der Menschheit ist, dessen Körper

das Werk der untergeordneten Genien, dessen Seele aber ein Ausfluß des göttlichen Lebens ist[91]).

Große Qabbalisten, wie Rittangel, Paul Ricci, Konrad Otto, sind zum Christentum übergetreten und haben oft, z. B. der letztere in seinem Werke „Gali rasia" (enthüllte Geheimnisse), versucht, die christliche Religion dem Zohar und dem Talmud gleichzustellen. Durch die zwischen Qabbala und Christentum bestehenden Ähnlichkeiten wurden ferner große Humanisten, wie Fürst Pico von Mirandola, Johannes Reuchlin, Christian Knorr von Rosenroth, der Verfasser der „Qabbala denudata", Agrippa von Nettesheim, veranlaßt, wie Frank[92]) und Erich Bischoff[93]) zeigen, eine Lösung des Welträtsels zu unternehmen.

Die eigentlichen Qabbalisten selbst behaupten dagegen, daß die Qabbala eine originale Lehre ist. Die früheren Qabbalisten konnten sich die zwischen der platonischen, der aristotelischen Lehre und der Qabbalistik herrschenden Ähnlichkeiten nur in der Weise erklären, daß Plato ein Schüler des Jeremias und Aristoteles ein Schüler Šime'on des Gerechten gewesen sei. Andere Qabbalisten wollen wiederum beweisen, daß Aristoteles während seines Aufenthaltes in Palästina zur Zeit Alexanders des Großen die Hauptelemente seiner Philosophie aus den Werken Salomons entlehnt habe[94]).

Zur Beantwortung der Frage: „Stammt die Lehre der Qabbala, nach der alle Dinge durch Emanation aus der göttlichen Substanz hervorgehen, von den Griechen ab oder nicht?" wurde von der Gesellschaft für Altertumsforschung in Kassel im Jahre 1785 ein „Concursus" veranstaltet, doch kann dessen Ergebnis nicht als wissenschaftlich verwertbar gelten[95]).

Matter[96]) und Frank[97]) neigen der Ansicht zu, die Qabbala entstamme der Philosophie der persischen Religion; während Matter die Qabbala als Kopie der Zoroaster-Religion ansieht, hält Frank sie für eine Fortsetzung derselben.

So stellt Frank alle Grundelemente der Qabbala denen der Zoroasterschen Religion vollkommen gleich. Die Lehre des Ên-Sôf gleicht der Theologie der Magier der ewigen Zeit (zeruane akherene)[98]), die Lehre der Wesen, gleich dem platonischen System, die zuerst in einer weit vollkommeneren Form in der unsichtbaren Welt waren, gleicht dem „Feruer" der Zend-Avesta[99]). (Das Wort „Feruer" erklärte man gewöhnlich: „Es ist bekannt, daß die Parsen unter

„Feruer“ den göttlichen Typus eines jeden der mit Verstand begabten Wesen, dessen Idee im Gedanken des Ormuzd, den höheren Geist, der es durchweht und über dasselbe wachet[100])“ verstanden).

Die Einteilung der menschlichen Seele in drei Teile gleicht der der Parsen[101]), wie sie uns Äquetil Dupperron in den „Mémoires de l'académie des inscriptions“ wiedergibt.

Alle diese Lehrmeinungen versuchen, aus gedanklichen Parallelen eine genetische Verwandtschaft herzuleiten. Dies ist meines Erachtens nicht angängig. Zunächst ist festzustellen, daß die Analogien zwischen der Qabbala und den anderen Systemen stets erhebliche Abweichungen enthalten, die es unmöglich machen, die Qabbala einfach einem anderen philosophischen System entnommen sein zu lassen. So weist schon Frank nach, daß die Qabbala eine selbständige, originale, jüdische Lehre ist und weder als eine Nachbildung der platonischen[102]), noch der alexandrinischen[103]), insbesondere der philonischen[104]) Lehre angesehen werden kann. Bezüglich des Widerspruches zwischen Plato und der Qabbala weist Frank[105]) darauf hin, daß Plato in abstracto zwei Prinzipien, Geist und Materie, die Qabbala dagegen die absolute Einheit, einen Gott, der zugleich Ursache und Substanz ist, annimmt. Nach Franks[106]) Meinung war Plato den Vätern der Qabbala völlig unbekannt[107]). Auch von den alexandrinischen und philonischen Philosophien könne die Qabbala nicht beeinflußt worden sein, da sie älter als jene sei und den Grundgedanken derselben fremd gegenüberstehen müsse[108]). Dem Christentum könne die Qabbala deshalb nicht entnommen sein, weil die qabbalistischen Grundprinzipien bereits in den biblischen Schriften und den Apokryphen enthalten seien.

Den überraschenden Ähnlichkeiten zwischen Qabbala und Zend-Avesta steht der Gegensatz gegenüber, daß die Zend-Avesta einen Dualismus[109]), die Qabbala vielmehr die Einheit von Ursache und Substanz statuiert.

Die Analogien zwischen der Qabbala und den angeführten Systemen können nur den oberflächlichen Beurteiler verleiten, eine direkte Abhängigkeit voneinander daraus zu folgern. Dringt man jedoch tiefer in die Zusammenhänge ein, so gelangt man zu der Annahme, daß die Ähnlichkeiten durch den von gleichen Motiven beherrschten Wissenstrieb des Menschen bedingt sind, der sich überall vor die gleichen Probleme gestellt sieht und nach der Beantwortung

der gleichen Fragen strebt. So kann es nicht wundernehmen, daß die verschiedenen Gedankengänge, von verschiedenen Punkten ausgehend und zu verschiedenen Ergebnissen gelangend, sich doch kreuzen und in einzelnen Punkten scheinbar decken. Daneben ist es historisch durchaus möglich, daß den Schöpfern der Qabbala die Religionsphilosophien anderer Völker bekannt gewesen sind und dadurch einzelne fremde Gedanken in das qabbalistische System aufgenommen und mit ihm überliefert worden sind[110]). Wann das Judentum zum ersten Male in der Weise der Qabbala die Endfragen beantwortet hat, läßt sich nicht ermitteln. Spuren davon finden sich schon im anderen Teil[111]). Es ist daher müßig zu fragen, denn die Wissenschaft kann es nicht beantworten. Gab die Bibel eine naive antropomorphe Erklärung für die Entstehung der Welt, so fand die Qabbala zu einer nicht feststellbaren Zeit den Ausgangspunkt für die philosophische Beantwortung der Frage. Neben der geoffenbarten Lehre wird die Qabbala als mündliche Überlieferung von Mensch zu Mensch und von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben, umgestaltet, fortgebildet[112]).

Weit später als der Talmud, neben dem die Qabbala als eine Art Geheimlehre weiter mündlich tradiert wurde, fand sie ihre Niederschrift, und nur dieser kann eine wissenschaftliche Forschung nach der Entstehungszeit gelten. In dieser Hinsicht geht die gegenwärtige Lehrmeinung übereinstimmend dahin, daß der Stand der Sprache in den qabbalistischen Quellen auf das 7.—8. Jahrhundert für Otijoth de Rabbi 'Aqiba Hekhaloth Rabbathi, Hekhaloth Suttrathi und Sehi'ur qoma, auf das 9. Jahrhundert für Sefer Jesira und auf das 13. Jahrhundert für den Zohar deutet.

So stellt die Qabbala ein mit mystischem Beiwerk geschmücktes philosophisches System dar, das unbeeinflußt durch die Lehren fremder Völker und unbeeinflußt durch die Theologie der eigenen jüdischen Offenbarungsreligion seine Antwort auf die Frage nach dem Urgrund der Welt gab. Während die geoffenbarte Religion der Juden sich so entwickelte, wie es uns aus den Büchern der Bibel, der Apokryphen und des Talmud bekannt ist, entstand daneben eine natürliche Weltlehre in mündlicher Überlieferung, um erst Jahrhunderte später fixiert zu werden. Diese gelangte in logischer Denkweise zu eigenen Auffassungen von Gott, der Schöpfung, dem Menschen, seiner Seele, seiner Sittlichkeit.

Die Resultate ihrer rationalistischen Weltbetrachtung hat die Qabbala in einer eigenartigen Verknüpfung von Philosophie und Poesie in phantasiereiche Bilder eingekleidet.

So löst der formende Künstler den forschenden Denker hier ab.

Literaturangabe.

1. Sefer Jesira mit 5 Kommentaren von ‘Abraham-ben-David, Rabbi Moses ben Nahman, Rabbi Sa’adja Gaon, Rabbi Ele‘azâr migarmaise, Rabbi Moses Buttriel, Rabbi ‘Elijahu aus Wilna, „Hagrä“. Hebräische Ausgabe, erschienen 1806 zu Grodno.
2. Sefer hazohar, angeblich Rabbi Simeon-ben Johaï. 3 Bände, hebräische Ausgabe, erschienen 1873 zu Brody.
3. Sifra disni’utha, mit Kommentar von Hagrä, hebräische Ausgabe, erschienen 1820 zu Wilna-Grodno.
4. Kommentar zum Sefer Jesira von Rabbi Jehuda b. Barzilai aus Barcelona, hebr. Ausgabe, erschienen 1885 zu Berlin.
5. Talmud bab.: Traktate: Sanhedrin, Makkoth, Sota, hagiga, Megila und Berakhoth.
6. Talmud jer.: Traktat Sanhedrin.
7. Jalqut von Isaac-Bär Levinsohn, erschienen 1879 zu Warschau.
8. Bloch: Die Qabbala oder die jüdische Mystik. Jüdische Literatur von Winter und Wünsche, 3. Band, erschienen 1896 zu Trier.
9. Frank: Die Qabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer, deutsche Ausgabe von A. Jellineck, erschienen 1844 zu Berlin.
10. A. Jellineck: Bet ha midrasch, hebräische Ausgabe, erschienen 1855 zu Leipzig.
11. S. Rubin: Heidentum und Qabbala, hebräische Ausgabe, erschienen 1888 zu Wien.
12. E. Bischoff: Die Qabbala, erschienen 1917 zu Leipzig.
13. Matter: Histoire critique du gnosticisme.
14. Grätz: Gnostizismus und Judentum. 1846.
15. Zunz: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. 1832. Berlin.
16. Leo de Modena: ‘Ari-nohem, Fürsts Ausgabe, Leipzig 1840.
17. Auerbach: Spinoza. Stuttgart und Berlin.
18. Gfrörer: Philo und die alexandrinische Philosophie. Stuttgart 1831.
19. Ziegler: Geschichte der christlichen Ethik. 2. Bd. Straßburg 1886.
20. Röth: Geschichte der abendl. Philosophie. Mannheim 1846.
21. Kleuker: Zend-Avesta. Riga 1777.
22. J. Görres: Mythengeschichte der asiat. Welt nach Oupnekhat Tschehandek. Heidelberg 1810.
23. Molitor: Philosophie der Geschichte. Frankfurt-München 1827 ff.
24. O. Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. Berlin 1893.
25. Misses: Spinoza und die Qabbala. Zeitschrift für exakte Philosophie, 7./8. Bd.

26. M. Freystadt: Philosophia eabalistica et pantheismus. Königsberg 1832.
27. Dunin-Borkowski: Der junge Despinoza. Münster 1910.
28. Hegel: Enzyklopädie der phil. Wissenschaften.
29. Moses Maimonides: „More nebuchim", hebräische Ausgabe, Sulzbach 1800.
30. Rabbi jehuda halevi: Sefer hakusari, übersetzt von David Cassel. Leipzig 1853.
31. Brucker: Kurze Tragen aus der phil. Historie. Ulm 1733.
32. Kreuzer: Symbolik, I. Teil.
33. Döllinger: Heidentum und Judentum. Regensburg 1857.
34. Grätz: Geschichte der Juden, 10. Bd.
35. Frauenstadt: Schellings Vorlesung in Berlin.
36. Orient: herausgegeben von J. Fürst. Jahrgänge 1841—1846.
37. Joël: Die Religionsphilosophie des Zohars. Leipzig 1849.

Anmerkungen und Ergänzungen.

[1]) „Qabbala oder die jüdische Mystik", Zeitschrift für jüdische Literatur von Winter und Wünsche, 3. Bd. — [2]) Das. — [3]) „Die Qabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer", übersetzt von Jellineck 1844. — [4]) Vgl. Überweg, 2. Bd., S. 257. — [5]) „Die Religionsphilosophie des Zohars." — [6]) Die hier angeführte Definition des Begriffs „Mystik" stammt von Goedeckemeyer. — [7]) Joël, Religionsphilosophie des Zohars, S. 179, Anm. 1. — [8]) Bloch, Qabbala oder die jüdische Mystik. — [9]) In dieser Zeit finden wir zum ersten Male Kritik gegen qabbalistische Schriften von Bischoff von Lyon in dem Werke: „De judaïcis superstitionibus." Die Hauptschriften dieser Zeit sind folgende: Othijjoth de Rabbi 'Aqiba, Hekhaloth rabathi, Hekhaloth sutrathi, Ši'ur qoma und Sefer Jesira. — [10]) Die Kommentatoren, die zu dieser Epoche gehören, sind: Gaon Sa'adja (931), kommentiert arabisch, der Arzt Isaac-ben-Salomon-Israeli (950), Sabbatai Donnolo aus Orio in Italien und Rabbi Jehuda Barzilai (Anfang des 12. Jahrh.). — Die Kommentatoren bemühten sich, die Schwierigkeiten des Textes im Geiste der philosophischen Anschauungsweise zu lösen. — [11]) Die bedeutendsten Persönlichkeiten in dieser Epoche sind: Moses ben Nachman, Perez, der Verfasser des Buches „Ma'arekheth ha'elohuth", Abraham 'Abulafja, Moses-ben-Schem-Tob de Léon, der Verfasser des „Sefer nefesch hachochma" und des „Sefer Hamischqal". Letzterer soll den Zohar verfaßt haben. (Überweg, 2. Bd., S. 254.) — [12]) Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Kap. 9, S. 165ff. — [13]) Grätz in seinem Werke „Gnosticismus und Judentum", S. 162ff., verlegt die Entstehung des Sefer Jesira in die mischnaitische Epoche. Später soll er seine Meinung geändert haben. Vgl. auch Talmud bab., Traktat Sanhedrin 67b, wo er uns folgendes erzählt: „Rabbi Hanina und Rabbi 'Oschi'a haben sich an jedem Festtage mit dem Schöpfungsbuch beschäftigt — Rabbi Hanina werabli

Oschi'a hawe jatwe khol ma'ale Šabbata we'aske besefer jesira umiwre 'igla tilta weakhle la". Vgl. Talmud jer. Traktat Sanhedrin, 7. Abschnitt (Rabbi J. C. Hananja mitpa'er al jede Sefer Jesira la'aśoth gdoloth). — [14]) Vom 16. Jahrh. ab verläßt die Qabbala ihr Heimatland, die pyrenäische Halbinsel, und geht nach Safet, nach Italien und Polen, welches Hauptsitz der Lehre wurde. Von nun ab entstehen neue Richtungen in der Qabbala, die von zwei großen Männern: Moses-ben-Jacob Kordovero (1522—1570) und Rabbi Isaac Aschkenasi (Ri-haqodosch) vertreten wurden. Cordovero hat die „Sôd-hasimsumlehre", die Selbstbeschränkung Gottes, zugunsten der Welt in seinem „Pardes rimmonim" gegründet. Ri-haqodosch lehrte, daß man durch Intensität im Beten und Fasten, durch richtige Anordnung der Gottes- und Engelsnamen eine Welterlösung herbeiführen könne. Anhänger des Cordovero waren: 'Elija-ben-Moses-de-Widas (1575), der Verfasser des „Reschith hokhma", Scheftel Horwitz (1650), Verfasser des „Schefa tal". Anhänger des Ri-haqadosch waren: Abraham Errera (1639), Verfasser des „Scha'are haschamajjm", Jesaja Horwitz (1570—1630), Verfasser des „Sehneluhoth-haberith". Es bildeten sich zwei Tendenzen, die ethisch-asketische und metaphysisch-spekulative, auf qabbalistischer Grundlage. Im Jahre 1730 wandelte sich die qabbalistische Gedankenbewegung in den Hasidismus um, dessen Vertreter Israel-baal-Schem war. — [15]) 8,22ff. — [16]) Vgl. auch noch Sirach 24ff.; Hiob 28, 25ff. — [17]) Die Qabbala. — [18]) Psalm 119, 89, 33, 6, 4. — [19]) Psalm 104, 2. — [20]) 1,4; 8,2. — [21]) 11, 2. — [22]) Die Buchstaben werden in verschiedene Klassen eingeteilt in drei Mütter, Wasser, Luft und Feuer (Kap. 3, Satz 3), in 7 doppelte Zahlen (Kap. 4 Satz 4) und in 12 einfache Zahlen, die die wichtigsten Eigenschaften unserer Natur darstellen wie Gesicht, Gehör (Kap. 5, Satz 1, 2). — [23]) Die Qabbalaforscher sagen daher, daß der Zohar das beendet, was das Sefer Jesira begonnen hat. (Vgl. Frank, „Die Qabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer", übersetzt von Jellineck, S. 116 und 117, l. c. — [24]) Zohar, I. Teil, 15a und 15b. Minequda qadmaah ulehalah itpaschet da beda ad deischtakach da lewuscha leda . . . wekhol da letiquna decalma. — [25]) Vgl. Orient, 1845 Jahrg. Nr. 13. Qabbala ijunit uma'assit. Die theoretische Qabbala wird im Werke „Tiqun midot hanefesch (1045) von Rabbi Simeon-ben-Gebirol, die praktische von R. Haï-Gaon im 13. Jahrh. erwähnt. — [25a]) Diese gedankliche Übereinstimmung des Spinozistischen Satzes mit dem der Qabbala steht in keinem Widerspruch zu der früher (S. 6 Z. 4 v. u.) erwähnten Gegensätzlichkeit der Anschauung beider über Gott. Hier handelt es sich darum, was Gott ausmacht, worüber Spinoza wie die Qabbala einstimmig sind, daß Gott Ursache und Substanz ist, dort auf S. 6 4. Z. v. u, was Gott ist in bezug auf die Genese der Welt. — [26]) (Vgl. Frank, „Die Qabbala", S. 123, Nott**). — [27]) Das. S. 128. — [28]) Das. S. 129. — [29]) Geschichte der Religionsphilosophie S. 76. — [30]) „Spinoza und die Qabbala", S. 359ff., Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. 7/8. — [31]) „Geschichte der Juden", 10. Bd., S. 181, Anm. 1.

— [32]) „Spinoza und die Qabbala", S. 360. — [33]) Zohar Bereschit — weata mehaje et kulamal tiqre mehaje, ela mehawe. — [34]) Vgl. Hegel, „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", S. 86 u. 87 s. diese Darstellung bei Erich Bischoff, die Qabbala auf S. 100. — [35]) Vgl. Salomo Rubin, „Heidentum und Qabbala, S. 25, Anm. 2. — [36]) Frank, „Die Qabbala", S. 143-1447, Bloch, „Die Qabbala oder die jüdische Mystik". — [37]) zohar, 3. Tel, Bl. 289b und 290a. — [38]) Sefer Jesira, Kap. 3, Satz 1. — [39]) Vgl. Gfrörer, „Philo und die alexandrinische Philosophie", 1. Teil, S. 382. — [40]) Zu diesem Zweck verwendet der praktische Qabbalist Gottes- und Engelsnamen, magische Handlungen und Zeichnungen. Die Namen können entweder aufgeschrieben oder ausgesprochen werden. Der Unterschied ist der, daß die Wirkung beim Aussprechen dem Augenblicke gemäß verschieden sein kann, beim Aufschreiben ist sie immer gleich. Das Aufgeschriebene leistet Negatives, dient zur Abwehr, das Ausgesprochene leistet Positives. Zu den geschriebenen Gottesnamen gehören auch Amulette, qame'oth, welche Sprüche, Quadrate oder Namenszahlen enthalten. Auf Anwendung der Gottesnamen beruht auch die qabbalistische Astrologie und die Prophezeiung. Zu den magischen Handlungen gehören: Beschwören, Sterndeutung, Planetenforschung und Traumdeutung, mit der sich schon der Talmud im Traktat Berakhot, S. 54ff., beschäftigt hatte. — [41]) Die Qabbala, S. 176. — [42]) Das. S. 325, 2. Z. v. u. — [43]) Das. — [44]) Die Religionsphilosophie des Zohars, S. 362, Anm. 1. — [45]) Sprüche 10, 8. — [46]) Das. 14, 16. — [47]) Frank, „Die Qabbala", S. 235; Joël, „Die Religionsphilosophie des Zohars", S. 363. — [48]) Jellineck, „Bet-hamidrasch", 3. Teil, S. 12ff., übersetzt von Bloch, „Qabbala oder die jüdische Mystik". — [49]) Frank, „Die Qabbala", S. 123, 7. Z. v. o. — [50]) Der Kusari, S. 8. — [51]) Bereschith-bara schit miese haschamajjm we'ad qese haschamajjm schith sitrin demitpaschtan mirasa ila'a migo nequda qadma'a (Zohar, 1. Teil, 15b). — [52]) Zohar, 1. Teil, 16b. — [53]) Zohar, 1. Teil, 71b. — [54]) Zohar, 2. Teil, 42b — hamaqor Had uma'ajan denapiq mine. — [55]) Zohar, 3. Teil, 141a u. b — begulgolta jatwin 30 × 10,000 'almin . . . umehai gulgolta natif tala dikhetib: scheroschi nimla tal, umehai tala mitqaimin qadische eljonin. — [56]) Das. — [57]) Zohar, 3. Teil, 288a — mitnaharin umitnaharin we'azlin umitpaschtin lekhol 'ewer qebuzina de'itpaschtin mine nehorin lekhol 'ewer. — [58]) Zohar, 3. Teil, Bl. 288b — Kitra illa'a le'ela demit'atrin bekhol 'itrin wekitrin. — [59]) Zohar, 1. Teil, Bl. 51a, übers. von Frank, „Die Qabbala", S. 144, 7. Z. v. o.; noch eine Schilderung im Zohar, 2. Teil, 42b. Vgl. auch Barzilai, S. 163, 2. Z. v. u. — [60]) Die Qabbala. — [61]) Das. S. 186ff. — [62]) Vgl. „Philo und die alexandrinische Philosophie" von Gfrörer, 1. Teil, S. 407 u. S. 408. — [63]) Vgl. Orient, Jahrg. 1844, Nr. 11, S. 91. — [64]) Bloch: Die Qabbala s. „Schi'ur qoma"; Dunin-Borkowski, „Der junge Despinoza", S. 181. — [65]) Übrigens dürfte es interessieren, daß Schelling in seiner Exegese eine ganz ähnliche Methode angewandt hat. Frauenstadt überliefert uns die folgenden Worte Schellings: „In der Stelle

des a. T., wo der Monotheismus ausdrücklich promulgiert: Jahwe unser Gott ist ein ewiger Jahwe, wird nicht umsonst zum zweiten Male das Wort Jehova wiederholt, statt dessen hätte gesagt werden können: Jahwe unser Gott ist einer. Die Wiederholung will sagen, daß Gott als Gott, d. h. seiner Gottheit nach nur einer ist, eine Einheit, die aber die Mehrheit, den Prozeß der Potenzen, durch welchen Gott ein lebendiger ist, keineswegs ausschließt. — [66]) Orient, 1845, Nr. 39, S. 622. — [67]) Das. Von einem anderen Qabbalisten wird sie in 4 Teile eingeteilt. — [68]) Ma'aśe bereschith-hu hokhmath hatebha uma'aśe merkaba-hu ha'elohuth. — [69]) Vgl. auch Auerbach: Der Qabbalist. — [70]) „Jalqut", S. 76 — haqabbala hahadascha hi lequha bekhol jisodotheha mehamythologie habablith, hakena'anith, wehajewanith haqadmonith, umehaphilosophija haqeduma labablim, lamisrim, likna'anim welijewanim. — [71]) Vgl. Brucker, „Kurze Fragen aus der philosophischen Historie", 4. Teil S. 298. — [72]) Frank, „Die Qabbala, 2. Kap., 3. Abt.; Ziegler, „Geschichte der christlichen Ethik"; Molitor, „Philosophie der Geschichte" 1827. — [73]) Bloch, „Die Qabbala", Einleitung. — [74]) Zohar, 3. Teil, 64. — [75]) Wesu bedimjon haschmamith hamosi'a et qureha migufa . . . hi 'asiluth ha'olam meha'ensof be'asmo beli scheneda al eze 'ofan. Ha'ensof bibehinath Androgynos bedu parzufim ubekhoah hanesira ne'esal ha'olam . . . hajesch harischon hamesujar raq bitebuna schmo „Brahm" umekhune hajesch habilti nir'eh wehabilti nibhra, hanimsa besibath'asmo 'ascher en lo schum temuna wetabnith hu hitgale betor hakoah habore-hic sefirat Brahma, betor hakoach hamekhalkel-hi sefirat Wischna ubetor hamemith-hi sefirath Schiwa. 'Ele hen 'olamot hasefiroth ha'eljonoth ha'asulot me'el eljon. — [76]) Vgl. J. Görres, „Mythengeschichte der asiatischen Welt" nach Oupnekhat Tehehandek, I., S. 71. — [77]) Symbolik, I., S. 503. — [78]) Histoire critique du gnosticisme, I., S. 588. — [79]) In der Qabbala „'olam 'asiluth". — [80]) Vgl. Röth, „Geschichte der abendländischen Philosophie" im Kap. „Perser". — [81]) Mehamisrim nimsera haschita hamisterith hasoth 'el hajiwani Pythagoras umimenu el Apalton (Plato) uletalmidaw ha ahronim haniqraim „ha'apaltanim hahadaschim", (Neuplatoniker). — [82]) Vgl. Gfrörer, „Geschichte des Urchristentums, I., S. 292. — [83]) Diesen Gedanken finden wir bereits bei den Ägyptern und Platonikern. Die Ägypter verkörperten ihn in Gestalt eines Kindes, das die Hand immer am Munde hält, und nannten es „Hapokrates" (Döllinger, „Heidentum und Judentum", S. 471). Die Platoniker aßen keine Fische, weil sie stumm waren und man sie deshalb als heilige Tiere betrachtete. (Creuzer, „Symbolik", II. Teil, S. 398.) — [84]) Min kat haofitim hithalkha haschita hasoth 'el kat hanasranim. — [85]) Othare-khen hitwad'ah haschita hasoth beqerew kitoth hajod'im, Gnostiqim, bereschith hame'ah haschenija. — [86]) Der Zohar wird gewöhnlich in drei Hauptteile eingeteilt. Der erste Teil ist der eigentliche Zohar, der Midrasch des Šimeon ben Johaï. Dieser Teil dient als Kommentar zum Pentateuch. Der zweite Teil, „Ra'aja mehemnä, der treue Hirt, enthält die Gesetzeslehre. Er zählt wie der Talmud (Traktat

Makkot 23, 24) 613 Gebote und Verbote der jüdischen Religion auf, zieht außerdem das Sittengesetz in seine Betrachtung hinein. Der dritte Teil enthält die Idras: a) die große Idras, b) die kleine Idras, c) Sitra dizni'utha, die kurze Zusammenfassung der beiden Idras. — [87]) Behitgaloth Sefer hazohar hamischtadel limso 'et kol haschita hakemussith batora umini 'az nehscheba lehokhmath Jisr'ael. Schita pantheismith dimjonith sara wenakhrija kasu nechscheba be'ene rabbim migedole 'amenu limequbelet ba'uma weqar'u la „Hokhmath haqabbala". — S. jedoch Freystadt: Philosophia eab. et panth. S. 4ff. — [88]) Zeitschrift für exakte Philosophie, 7./8. Bd., „Spinoza und die Qabbala". — [89]) Zohar bereschith. — [90]) Zohar, 3. Teil, 128b, 288a u. 288b. — [91]) Vgl. Brucker, IV. Teil von „Kurze Fragen der philosophischen Historie", S. 298. — [92]) Die Qabbala, 3. Teil, im Kap. „Zusammenhang der Qabbala mit dem Christentum". — [93]) Die Qabbala. — [94]) Näheres darüber schreibt Leo de Modena in seinem Werke „'Ari-nohem", der brüllende Löwe, Kap. 15, S. 74. — [95]) Die Beweise der Preisarbeit (erschienen in Riga im Jahre 1786), daß die qabbalistischen Ideen den orpheischen Hymnen, der Philosophie des Thales und Pythagoras entlehnt seien, sind so gering, daß die jetzigen Forscher sie nicht für erwähnenswert halten. (Vgl. dazu Frank, „Die Qabbala", S. 24.) — [96]) Histoire critique du Gnosticisme, S. 94 (la caballe se montre auprès du Zoroastrisme comme la copie auprès de l'original). — [97]) Die Qabbala, Kap. 5. — [98]) Das. S. 273. — [99]) Das. S. 277. — [100]) Das. — [101]) Das. S. 278. — [102]) Das., 3. Teil, 1. Kap. — [103]) Das., 2. Kap. — [104]) Das. 3. Kap. — [105]) Das. S. 191. — [106]) Das. S. 286. — [107]) Auch an manchen Anschauungen Franks ist Kritik zu üben. Er behauptet, daß die Juden die griechische Philosophie überhaupt nicht kannten. Diese Behauptung wird durch Traktat Sanhedrin 28 widerlegt: „Der die religiösen Bücher, wie Ben-Sirach und Laanos liest, kann nicht ins Paradies kommen, der aber Bücher wie Homer liest, kann nur als solcher betrachtet werden, der einen Brief liest." — Ferner spricht das im Traktat Sota 49 Aufgestellte mit der Überschrift des Titus, sich mit griechischer Philosophie zu beschäftigen, gegen Frank. — [108]) Die Qabbala, S. 286 u. 287. — [109]) Das. — [110]) S. Anm. 107. — [111]) S. S. 7 dieser Arbeit. — [112]) Und so erklärt uns einer der größten Kommentatoren, der „Wilnaer Gaon", daß dies in der Qabbala oft gebrauchte Wort (Tana), mit dem das Werk Sifra disni'utha beginnt, eine von Mund zu Mund überlieferte Lehre bedeutet. (Sifra disni'utha mit Kommentar von Hagrua.)

VI.

Kant und das rumänische Denken.

Von

Joan Petrovici (Jassy).

Zweihundert Jahre sind seit der Geburt des großen Philosophen Emanuel Kant vergangen. Die Deutschen nennen ihn in ihrem geistigen Wettbewerb mit anderen Völkern stolz den ihren; doch kann auch die gesamte Menschheit ihn als einen Sieg ihres Bestrebens ansehen, sich selbst zu übertreffen, denn er überragt bei weitem alle anderen Denker. Kants philosophisches Werk ist ein hervorragendes Zeugnis menschlichen Geistes, welches trotz seiner veralteten Teile im allgemeinen für die Gegenwart noch immer zeitgemäß geblieben ist. Viele bedeutende Denker haben, obwohl sie unter ihrem entscheidenden Einflusse standen, seine Philosophie zu vervollkommnen, sie zu ersetzen versucht. Gewiß war eine Reihe von Einwänden gegen Kants philosophisches System gerechtfertigt, einige Änderungen auch willkommen. Und doch stehen wir hier einer wahrhaft außergewöhnlichen Erscheinung gegenüber: Nach einem langen Streifzug durch die nachkantischen Systeme kehren wir, trotz deren oft bezaubernden Glanzes und trotzdem einige von ihnen der wissenschaftlichen Entwicklung und den Fortschritten der Forschung eher entsprechen, immer wieder in den sichereren Bau der Kantischen Philosophie zurück.

Kants Philosophie übt bis auf den heutigen Tag einen Zauber aus. Sie hat nicht nur durch den Wechsel des Ausgangspunktes aller Überlegung eine große Periode der Vergangenheit abgeschlossen, sie beherrscht auch die spätere Philosophie in solchem Maße, daß alle Versuche, weiter zu gehen, als ein Umhertasten und als vergängliche

Konstruktionen im Hinblicke auf eine noch nicht vorhandene Gesamtauffassung anmuten; so lange jedoch diese neue Gesamtauffassung nicht vorliegt, bleibt das System des Königsberger Philosophen beste Zuflucht und sicherstes Obdach. Die Entwicklung der zeitgenössischen Philosophie scheint verwirrt: Sie fühlt, daß sie bei Kant nicht stehen bleiben kann, sie wagt sich auch mutig vorwärts, um jedoch nach mühevoller und enttäuschender Irrfahrt zu ihm als dem Ausgangspunkte zurückzukehren. In jedem dieser Fälle lebt die Kantische Philosophie offen oder verborgen in fast jeder der späteren philosophischen Richtungen fort. Sie wurde — um ihre eigene Terminologie zu gebrauchen — geradezu eine Kategorie a priori des zeitgenössischen philosophischen Denkens.

Wenn sich der Einfluß Kants nicht in allen Kulturländern mit der gleichen Schnelligkeit wie in seiner Heimat verbreitet hat und wenn dieser Einfluß nicht überall so reiche und mannigfaltige Früchte getragen hat wie in der deutschen Philosophie, so ist er doch bei allen Völkern, bei denen sich philosophische Interessen bemerkbar machten, durchgedrungen. Wenn auch die kulturelle Entwicklung Rumäniens infolge der geschichtlichen Verhältnisse weit hinter der des Westens zurückgeblieben ist, — von einer ernst zu nehmenden philosophischen Bewegung kann bei uns erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Rede sein — so hat der Zufall doch schon früh einen Strahl Kantischer Philosophie in unser Land fallen lassen; er trifft hier mit dem Beginn der rumänischen Schule zusammen. Der erste Träger Kantischer Gedankengänge in Rumänien war der Siebenbürger Georg Lazar durch die Beharrlichkeit und den Enthusiasmus, mit der er im Jahre 1818 in Bukarest die erste höhere Schule mit rumänischer Unterrichtssprache schuf. Lazar hatte in Wien studiert und die Werke Kants kennengelernt. In den von ihm entworfenen Lehrplan, der zur Hälfte theoretisch, zur Hälfte praktisch war, hat er auch zwei philosophische Fächer aufgenommen: Logik und Metaphysik. In einer Zeit, in der in den damals noch bestehenden griechischen Schulen die Logik im Sinne Condillacs gelehrt wurde, lehrte Lazar jene beiden Disziplinen im Sinne Kants. So fällt denn der Beginn des Einflusses Kants mit einem entscheidenden Augenblick unseres nationalen Erwachens zusammen; ja wir können, angesichts der greifbaren Früchte, die dieser philosophische Kurs getragen, — wie auch Eliade, ein Schüler Lazars, bezeugt — sagen,

daß dieser ferne Hauch Kantischer Philosophie geradezu ein Element unserer kulturellen Renaissance gewesen ist. Wie die geistige Wiedergeburt des Westens an den Namen Plato, so ist sie bei uns an den Namen Kants geknüpft. Es wäre sicherlich übertrieben, wollte ich unter unserer Wiedergeburt lediglich jenen geschichtlichen Augenblick und den akademischen Kursus Georg Lazars verstehen. Doch werden die nachfolgenden Zeilen beweisen, daß Kants Einfluß auf unsere Ausbildung ein nachhaltiger und weitreichender war. Lazar hat mir nur Gelegenheit geboten, davon gleich eingangs zu sprechen.

Vorläufig will ich mich darauf beschränken, festzustellen, daß es ein gesundes Prinzip war, Kant Condillac vorzuziehen. Lazars Behauptung, daß „die französische Philosophie vor der deutschen den Hut abnehmen müsse", kann zwar in dieser scharfen Formulierung als anfechtbar gelten, schon allein der Tatsache wegen, daß die Franzosen der Welt einen Descartes geschenkt haben. Doch stimmt sie für das 18. Jahrhundert, als die Deutschen, nachdem sie sich durch Leibniz emporgeschwungen, einen Kant besaßen, während in Frankreich auf dem Gebiete der Philosophie eine gewisse Ermüdung eingetreten war, zum mindesten was Originalität betrifft[1]). Für den damaligen Stand unserer Kultur, in jener Periode geistigen Tastens und Suchens, war, glaube ich, eine rationalistische Philosophie apodiktischen Charakters, wie es die Philosophie Kants in den weiten Grenzen ihres Apriorismus ist, für uns von größerem Nutzen als eine empirische Philosophie, wie die Condillacs, die, wie jeder Empirismus, von Skepsis durchsetzt und hypothetisch gefärbt ist.

Für einen fortgeschrittenen Stand der Kultur ist der Empirismus eine wertvolle Reaktion gegen die dogmatische Starrheit; doch im Anfangsstadium, in jener Zeit des Tastens und der Unklarheiten, hat der Rationalismus den Vorteil, daß er zur intellektuellen Bildung in einer schärferen und schnelleren Weise beiträgt.

Wir müssen auch noch bedenken, daß eine rationalistische Philosophie, und zwar auch eine kritische, also begrenztere, von der Art der Kantischen, weit mehr System ins Denken bringt als der Empirismus. Das Auge Lazars war also durchdringend, seine Initiative ausgezeichnet.

---

[1]) Insbesondere in den Jahren 1770—1820 waren der Reichtum und der Glanz der deutschen Philosophie unvergleichlich.

Nach Georg Lazar hat eine ganze Reihe siebenbürgischer Gelehrter und Lehrer, die eine bedeutende Rolle bei der Erweckung unserer Kultur gespielt hat und sich darüber klar war, daß, so lange eine starke Tradition fehlt, eine Kultur auf philosophischer Grundlage gegründet werden muß, Kantische Ideen in das rumänische Geistesleben verpflanzt. August Trebonius Laurean, Timotei Cipariu und Simeon Bărnuţ haben sich von Kant beeinflussen lassen. Sie haben in den Jahren 1840 bis 1860 manches aus den Werken des einflußreichen Professors Krug, des Nachfolgers Kants in Königsberg, zu Lehrzwecken übersetzt. Doch vertrat Krug einen durch Fichtesche Einflüsse verwässerten, auf das Niveau gesunden Menschenverstandes, herabgedrückten Kantianismus. Laurean, vor allem aber Bărnuţ bewunderten insbesondere Kants praktische Philosophie. Bărnuţ brauchte Kantische Ideen in seinem Kampfe um die Befreiung der Rumänen jenseits der Karpathen, wie er auch später als Professor an der Universität Jassy in seinen Vorlesungen über öffentliches Recht das Ideal eines richtigen Rechtes der Ungerechtigkeit geschichtlichen Rechtes gegenüberstellte.

Es mag seltsam scheinen, daß diese Ideen gerade von Titu Majorescu unbarmherzig bekämpft wurden, der, wie wir noch sehen werden, vielleicht der Beseelteste, sicher aber der Einflußreichste unserer Kantianer war. In der Tat bekämpfte Majorescu mit seiner unerbittlichen Logik Bărnuţs Schlußfolgerungen, die häufig, wenn auch nicht immer, eigenartig waren. Sooft jedoch Bărnuţ von dem Recht spricht, das dem Begriffe „Volk" entspringt und das unabänderlich ist, sowie davon, daß „dieses Recht älter ist als alle historisch bedingten Rechtsinstitute, älter auch als die Geschichte selbst", findet er Majorescus Beifall. Im allgemeinen akzeptiert Majorescu, der zum Teil auch unter dem Einflusse der evolutionistischen Philosophie stand, nicht unbedingt einen starren Rationalismus, wenigstens nicht auf dem Gebiete der Praxis. Wir sehen ihn daher auch als Gegner der philologischen Theorien eines Laurian und Cipariu, die der Volkssprache eine rational konstruierte entgegensetzen wollten. Sie alle waren Epigonen einer Philosophie, die, ohne genügenden historischen Sinn, die Postulate der Vernunft verehrten.

Ehe wir aber von dem hervorragenden Lehrer der Philosophie sprechen, der Titu Majorescu war, wollen wir einen Kantianer erwähnen, der außerhalb der Reihe der Gelehrten steht: Den großen

Dichter Eminescu. Wir besitzen von ihm das Fragment einer Übersetzung der „Kritik der reinen Vernunft". Im Kampfe mit einer noch unvollendeten Sprache hat Eminescu versucht, philosophische Fachausdrücke zu schaffen, die sich im Sprachgebrauch nicht erhalten konnten, da für ein solches Werk ein langsam wägender Geist geeigneter ist als der Schwung beflügelter Phantasie. Am deutlichsten tritt Kants Einfluß auf Eminescu in dessen philosophischer Novelle „Der arme Dionis" zutage, in der in meisterhafter Sprache, allerdings auch mit stark romantischem Einschlag und mit — Kant sicherlich fremden — metapsychischen Folgerungen die Theorie der Transzendenz von Raum und Zeit dargelegt wird. Eminescu übertrifft hierin sogar Schopenhauer, dessen poetischer Philosophie er leidenschaftlich ergeben ist.

Der Kantianer aber, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den größten Einfluß ausgeübt hat, indem er die Ideen des Königsberger Philosophen in weiten Kreisen verbreitete und deren Charakter unserem Geistesleben aufdrückte, war Titu Maiorescu. An der Universität in Jassy, an der er in den Jahren 1863 bis 1872 als Professor der Philosophie lehrte — er war in dieser Zeit auch der geistige Mittelpunkt des literarischen Vereines „Junimea", der unter anderem auch populäre Vorträge veranstaltete — wie in den Jahren seines Bukarester Wirkens von 1883—1910, in welcher Zeit er die Geschichte der modernen Philosophie lehrte, hat Maiorescu mit Hilfe ungewöhnlichen Lehrtalents Kantschen Geist dem Denken so vieler Generationen seiner Hörer eingeimpft. Maiorescu machte seine Universitätsstudien im Jahre 1861 in Berlin. Der damaligen Generation schien Kant nicht zeitgemäß, Professor Karl Werder jedoch riet Maiorescu, als er seine Studien beendigte, „sich mit Schopenhauer zu befassen, um durch ihn zu Kants ‚Kritik der reinen Vernunft' als zu einer Quelle, die neu zu erschließen sei, zurückzukehren".

Von Maiorescu sind uns keine Werke über die Kantische Philosophie hinterblieben. Wir können nicht sagen, daß seine Logik, wenn auch vom Geiste des Apriorismus erfüllt, bei Gestaltung des Stoffes spezifisch kantisch war. Die philosophische Tätigkeit Maiorescus beschränkte sich mehr auf den Vortrag; wir müssen also in unserem gegebenen Falle uns an seine Universitätsvorlesungen halten. Im Gegensatz etwa zu Laurian, der sich Kants Konzeption in

der Gesamtheit ihrer Systematik unverändert zu eigen machte und der uns von ihr in seiner „Akademischen Rede“ vom Jahre 1845 ein gekürztes, aber getreues Bild gab, legte Maiorescu — wenn auch persönlich sonst sehr streng in der Auffassung seiner Pflicht — nicht viel Wert auf Kants praktische Philosophie, deren strenger Formalismus ihm nicht behagte. So sehr er auch sonst Anhänger formalistischer Logik war, die er in Polemiken mit solcher Strenge vertrat, daß er fast jedermann Widersprüche nachwies, so wenig konnte er sich mit der Theorie des kategorischen Imperativ befreunden, am wenigsten auf Kants moral-philosophischer Grundlage. Er neigte eher Schopenhauers Mitleidsmoral zu, wie etwa in seiner Theorie des Schönen; trotzdem Kant die Uninteressiertheit der Kunst nachdrücklich behauptet hatte, was Maiorescus Denken durchaus entsprach, war er doch in seiner ganzen Auffassung wesentlich von Schopenhauer beeinflußt. Hingegen war Maiorescu ein leidenschaftlicher Anhänger der „Kritik der reinen Vernunft“ und besonders des Kapitals „Über die transzendentale Ästhetik“, das er — über Kants Absichten hinaus — als den Mittelpunkt von Kants Philosophie ansah. (Die Kategorienlehre hingegen hat er etwas vernachlässigt.) In der Erinnerung all derer, die Maiorescus Vorlesungen gehört haben, sind die glänzenden Vorträge lebendig geblieben, die er über den Apriorismus von Raum und Zeit gehalten, deren vier von Kant so scharf und prägnant gefaßte Grundargumente er an einem überraschenden Reichtum von Einzelheiten nachgewiesen hat. Als eigenes Argument fügte er noch die Frühreife der Mathematiker und Musiker hinzu, deren Kunst sich auf unbewußte Zahlenverhältnisse, somit auf nichtempirische Gegebenheiten stützt.

Wie Kant, so schließt auch Maiorescu aus dem Apriorismus von Raum und Zeit etwas rasch auf ihre Transzendenz. (Die eigentlichen Argumente für deren Transzendenz sind nicht in der transzendentalen Ästhetik, sondern in einem anderen Kapitel der „Kritik der reinen Vernunft“, dem Kapitel „Über die Antinomien“, enthalten.)

Doch besaß Maiorescu noch einen anderen Beweisgrund dafür, daß die Formen unseres Geistes nicht außer uns sein können. Ich will das nach den wenigen Notizen wiedergeben, die ich von seinen Vorlesungen behalten habe. „Unser Geist kann nicht wie ein Spiegel sein, der die Wirklichkeit verdoppelt. Eine solche Wiederholung wäre im Haushalt der Natur überflüssig. Soll der Geist dazu ge-

schaffen worden sein, um das, was ist, noch einmal, wenn möglich verschlechtert, zu wiederholen? Es ist nur natürlich, anzunehmen, daß seine Formen ein Neues schaffen, das ohne ihn nicht besteht." Als weiteren Beweis für die Transzendenz von Raum und Zeit führt Maiorescu auch noch jene Phänomene an, die wir „Fernvisionen" nennen können und denen Kant sicherlich nicht zugestimmt hätte. So führte er den Fall jenes Svedenborg an, der auf einer Auslandsreise sah, wie sich ein Brand einem Hause in Stockholm näherte, und der es, bleich vor Schrecken, seinen Freunden mitteilte, mit denen er gerade bei Tisch saß.

Soviel man weiß, wurde der Vorfall später bestätigt. Maiorescu zieht daraus den Schluß, daß der Begriff Raum objektiv nicht besteht, sondern nur eine Form subjektiver Erkenntnis ist, die in bestimmten Augenblicken und bei bestimmten Personen zeitweise ausgeschaltet werden könnte. Man weiß, daß Kant in seinem philosophisch-satirischen Werk „Träume eines Geistersehers" die Geschichte dieses Brandes mit skeptischer Geringschätzung behandelt hat. Von diesem Skeptizismus ist er nicht abgekommen; niemals, das müssen wir sagen, hätte er ein derartiges Argument benutzt, da er seinem theoretischen System immer eine mit der Anführung außergewöhnlicher und geheimnisvoller Vorfälle unvereinbare rationalistische Strenge gab.

Ebenso hat Maiorescu bei Erörterung der Transzendenz der Zeit Goethes „Sinnestäuschung" zitiert, der einmal, als er in der Umgebung Weimars spazieren ging, sich selbst aus entgegengesetzter Richtung, etwas älter, zu Pferde und in der Kleidung eines hohen Würdenträgers entgegenkommen sah. Auch das ist einige Jahre später in Erfüllung gegangen. Maiorescu zieht daraus den Schluß, daß die Zeit nicht „an sich" ist. Das Zukünftige ist heute schon erfüllt, und nur wir nehmen es sukzessive wahr, wie bei den Gestirnen, die wir erst heute entdecken, die in der Tat jedoch schon seit Tausenden von Jahren vorhanden sind. Hier können wir demnach bei Maiorescu eine persönliche Färbung der Kantischen Theorie feststellen. Selbstverständlich auch mit mehr wissenschaftlicher Gründlichkeit, als etwa in Eminescus Novelle. Während die Theorie der Transzendenz von Raum und Zeit bei Kant vor allem der Feststellung des Wertes der Erkenntnis innerhalb der Welt der wahrnehmbaren Tatsachen dient (das Ding an sich bleibt lediglich hypothetisch), dient sie Maio-

rescu hauptsächlich als Wegweiser zu einer realistischen Metaphysik des Unveränderlichen[1]).

In unserem durch Maiorescus philosophische Lehrtätigkeit bedingten philosophischen Denken hat sich Kant zunächst mit seiner transzendentalen Ästhetik eingebürgert. Die Idealität von Raum und Zeit war lange Zeit die Lieblingslektüre der Jünger der Philosophie; durch nichts anderes als durch diese Lektüre haben sie sich das bestimmtere Gefühl erworben, daß philosophisches Denken die stärksten Positionen der allgemein verbreiteten Ansichten und den tiefst wurzelnden Glauben gewohnheitsmäßigen Denkens erschüttert. Der Gewinn dieses Gefühls aber ist geistige Erweckung, ist wahre philosophische Taufe.

Das Studium Kants an unseren Universitäten, das Maiorescu in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit so großer Autorität begann und ununterbrochen förderte, ist von seinen Nachfolgern auf dem Katheder der Geschichte der Philosophie mit dem gleichen Eifer fortgeführt worden: P. P. Negulescu (zuerst in Jassy, später in Bukarest) war der erste dieser Nachfolger an der Jassyer Universität. Man kann P. P. Negulescu nicht einen Anhänger Kants nennen, gegen dessen Apriorismus er viele Einwände erhob. (Siehe sein Buch „Die Kritik des Apriorismus"). Der Autor dieses Aufsatzes ist zwar nicht der Ansicht, daß die Kantische Philosophie der „Weisheit letzter Schluß" bleiben wird, glaubt aber, daß die bisherigen Versuche, über Kant hinauszukommen (der Evolutionismus

---

[1]) Wesentlich war Kants Hauptproblem mit Sicherheit ein ganz anderes: er wollte eine natürliche Brücke zwischen dem Objekt der Erkenntnis und dem erkennenden Subjekt bauen, ein Problem vor dem die ganze vorkantische Philosophie scheiterte. Ein Beweis dafür ist die Tatsache, daß Descartes sowie Spinozza, Malebranche und Leibniz, jeder mit eigener Schattierung, die Übereinstimmung zwischen unseren Gedanken und der Wirklichkeit — als letzten Einwurf — mit der Hilfe Gottes zu erklären suchen.

Die moderne Philosophie, welche aus der Reaktion gegen die Denkart des Mittelalters entstanden ist, beruft sich auch, im letzten Augenblick, auf den Begriff der Gottheit! Kant wollte und glaubte sich dieser Schwierigkeit entziehen zu können, indem er uns den Objekt der Erkenntnis als ein Produkt des erkennenden Geistes darzustellen suchte — wenigstens insoweit es die Struktur seiner allgemeinen Formen betrifft, die sich ihm durch unser Gewissen im Akt der Erkenntnis selbst aufdringt.

Spencers, der empirische Kritizismus, der Intuitionismus, Pragmatismus, Soziologismus usw.), in ihrer Gesamtheit nicht den Wert der Kantischen Philosophie besitzen, die immer der strahlende Leuchtturm gedanklicher Orientierung bleibt. Unter anderem habe ich mich bei der Studie „H. Spencer und das Problem des Wissens" (der Verfasser verweist damit auf einen in dem gleichen Sammelbande, dem diese Studie entnommen ist, enthaltenen Aufsatz) zu zeigen bemüht, daß der Versuch des englischen Philosophen, den Apriorismus der Denkkategorien mit Hilfe des Atavismus und der Vererbung zu erklären, eigentlich eine Pseudoerklärung ist und nicht einen Schritt über Kant hinausgeht[1]). In seiner Schrift „Über die Entwicklung der Moralsysteme" widmet Professor Grigore Tausan einen langen Paragraphen der Kantischen Sittenlehre. Die Begeisterung, mit der er über die Ethik des Philosophen aus Königsberg spricht, und die Mühe, die er sich gibt, die Einwände Schopenhauers, Spencers und Guyaus gegen diese Ethik um jeden Preis zu entkräften, läßt auch diese Arbeit zur Kantliteratur zählen.

Ein wirklich fruchtbarer Einfluß eines großen Philosophen tritt aber nur ein, wenn seine Ideen nicht nur verbreitet sind, sondern wenn sie in anderen Köpfen schöpferische Werke anregen. Hierüber war bisher nicht die Rede, und wenn wir uns erlaubt haben, den mehr extensiven und rein kulturellen Einfluß Kants hervorzuheben, so geschah dies, weil wir eine junge Nation sind, in der sich ein philosophisches Leben eben erst gebildet hat. Wir mußten in dieser Phase notwendig die Empfangenden sein — in Erwartung glücklicherer Zeiten —. Trotzdem können wir einen rumänischen Denker erwähnen,

---

[1]) Auf der Universität Cluj, die erst seit dem Jahre 1919 rumänisch geworden ist, wird die Geschichte der Philosophie von Herrn Marin Stefănescu vorgetragen. Derselbe scheint über Kant weitläufige Forschungen gemacht zu haben, soweit es sich aus seinen zwei Werken: „Le dualisme logique" und „Le rapport entre le Dualisme et le Théisme de Kant", mit denen er seine Doktorprüfung auf der Sorbonne bestanden hat, ersehen läßt.

In dem ersten Werke, obwohl er sich viel mit der Kantischen Philosophie befaßt und Kants Haltung aus der vorkritischen Zeit bewundert, entfernt er sich doch von den Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft.

Was das zweite Werk betrifft, könnte man sagen, daß Herr Stefănescu, der ein eifriger Christ ist, als Kantianer auftritt in demselben Maße, in welchem Kant selbst als Christ erscheint.

der eine eigene Theorie auf Kantischer Grundlage aufzubauen versucht hat.

Dies war selbstverständlich nicht Vasile Conta (unser bekanntester konstruktiver Philosoph), dessen materialistisch-evolutionistische Metaphysik sich völlig außerhalb Kantischen Geistes bewegt (obgleich Conta lange Jahre im Kreise der „Junimea“ in Jassy verlebt hat). Es war vielmehr C. Rodulescu-Motru.

Ehemals Schüler Maiorescus, später Doktor der Universität Leipzig, an der er mit einer Kantdissertation („Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturkausalität“) promoviert hatte, Verfasser auch anderer wertvoller philosophischer Schriften, hauptsächlich auf dem Gebiete der Psychologie, welche auch den Gegenstand seiner Bukarester Universitätslehrtätigkeit bildet, erhebt er sich in seinem Werke „Elemente der Metaphysik“ bis zu der Skizzierung eines eigenen, auf Kantischer Grundlage aufgebauten Systems.

Was Kant nach Rădulescu-Motrus Ansicht für die zukünftige Philosophie bedeutet, kann man aus den folgenden Sätzen klar ersehen: „Er (nämlich Kant) hat in der synthetischen Einheit der Wahrnehmung, die einerseits an das menschliche individuelle Bewußtsein gebunden ist, andererseits wieder von dessen Empirismus geschützt bleibt, den festen Punkt gefunden, auf dessen Basis er, ein neuer Kopernikus, behaupten kann, daß nicht das Bewußtsein sich nach der sinnlichen Wahrnehmung, sondern die sinnliche Wahrnehmung nach der Einheit und Ursprünglichkeit des menschlichen Bewußtseins richtet. Er hat hiermit eine Perspektive eröffnet, die den Ausblick auf neue Horizonte gestattet. Ohne eine solche zu erreichen, hat Kant den Weg, der zu einer solchen führt, geebnet.“

Das große Problem jedoch war, wie ein individuelles Bewußtsein aus veränderlichen, also empirischen Elementen gebildet, zu einer Synthese mit dem Charakter universeller und notwendiger Wahrheit gelangt. Hier zeigt Radulescu-Motru die Notwendigkeit, Kant zu revidieren und zu modifizieren. Nach Kant versteht es sich von selbst, daß die Identität des Ich durch die innere Erfahrung hergestellt wird, die sich mit der von der Mathematik geforderten numerischen Identität deckt. „Dieser Sprung“ — fährt Rădulescu-Motru fort — „von der psychologischen zur mathematischen Identität ist jedoch durch nichts gerechtfertigt. Eine befriedigende Antwort

auf das Problem des Wissens kann nur eine Philosophie geben, die es verstehen wird, die subjektiven Merkmale des individuellen Bewußtseins mit dem Charakter einer zeitlosen Wirklichkeit zu verbinden, eine Philosophie also, die erklären kann, warum das Wissen gleichzeitig geschichtlich bedingt und von ewigem Werte ist."

Wenn auch Kant auf diese Frage keine entsprechende Antwort gegeben hat, so haben sie andere geläufige Systeme — meint Rădulescu-Motru — noch weniger gegeben, so daß die Philosophie, die diese Lösung finden wird, gleichzeitig auch eine Verbesserung der Kantischen Philosophie bedeuten wird. Denn, fügt der Autor der „Elemente der Metaphysik" hinzu, jede Philosophie, die auch die Behauptung des universellen Determinismus übernehmen wird, wird auch die Kantische Perspektive ganz übernehmen müssen, denn wird diese abgelehnt, so wäre man gezwungen, die Einheit des Weltalls auf andere Weise als auf der Grundlage des Bewußtseins nachzuweisen; das aber ist unmöglich." Die Kantische Orientierung des Werkes Rădulescu-Motrus ist demnach offenbar.

Betrachten wir nun, soweit es uns der Rahmen dieses Aufsatzes gestattet, in kurzen Worten den Weg, auf dem dieser rumänische Denker die Lösung findet. „Man muß prüfen," sagt er, „ob nicht etwa die beiden Begriffe, die uns eine Antithese zu sein scheinen, nämlich das Bewußtsein auf der einen, die Welt des Dings an sich auf der anderen Seite im Grunde nur Erscheinungsformen ein und derselben Wirklichkeit sind, die verschiedene Phasen durchgeht. Es ist festzustellen, ob diese beiden Begriffe nicht durch eine höhere Einheit erklärt werden können, in der ihre Antithese als logische Relation erscheint." Diese Relation findet Rădulescu-Motru mit Hilfe einer geistig-finalistischen Entwicklungslehre — die Lehre des energetischen Personalismus — die viel geschmeidiger ist als der mechanische Evolutionismus Spencers. In der Erscheinung des Bewußtseins bleibt der Begriff des Zufalls ausgeschlossen. Nur diejenigen Lebewesen und Personen haben die Möglichkeit, in Erscheinung zu treten, die der Wirklichkeit entsprechen, der Typus nämlich, der die allgemeine Richtung der Entwicklung bezeichnet. Im Sinne der biblischen Tradition hat Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen. Nach der Hypothese des Monismus gestaltet die Entwicklung den Menschen nach Art der totalen Realität. In der biblischen Überlieferung wird die menschliche Persönlich-

keit als Abbild einer übernatürlichen Persönlichkeit betrachtet. Im Monismus hingegen ist sie das notwendige Produkt der evoluvierenden Wirklichkeit. Die Einheit des Bewußtseins ist das Ergebnis des langen Anpassungsprozesses, der die Entwicklung der Wirklichkeit begleitet.

Die gleiche Idee ist auch in anderer Form ausgedrückt: „Die Geschichte des Weltalls steht in den Formen des Lebens geschrieben. Unsere Wahrnehmungen sind im Grunde Erkenntnisse, sind die Integrierung der Realität. Der Mensch ist kein dem Weltall gegenüber gestellter Faktor. Die menschliche Persönlichkeit unterbricht den natürlichen Determinismus nicht, ist vielmehr dessen notwendige Schranke; die menschliche Persönlichkeit bezeichnet geradezu die Richtung der Evolution, in der sich die verschiedenen Energien des Weltalls bewegen. Das menschliche Bewußtsein gleicht einem offenen Buch, in dem man die Entwicklung der Wirklichkeit lesen kann, einem Buch jedoch, in das niemand auch nur ein Wort mehr einschreiben kann, als was von der Entwicklung der Wirklichkeit vorgeschrieben ist.“ In dieser Theorie — die Theorie des energetischen Personalismus — sind die Einheit des Bewußtseins und dessen typische Formen das höchste und notwendigste Produkt kosmischer Entwicklung. Dies erklärt einerseits ihren apriorischen und konstitutiven Charakter gegenüber allem Empirismus, andererseits gibt es auch die Gewähr für die Konkordanz zwischen individuellem Bewußtsein und Wirklichkeit.

* * *

Bisher hat Kants Einfluß bei uns diese persönliche Theorie hervorgebracht. Wir haben keinen Anlaß zu glauben, daß nicht auch andere auftauchen werden; denn alles scheint darauf hinzuweisen, daß wir im Begriffe stehen, aus der vorbereitenden Phase mangelnder Originalität herauszutreten, über die bisher nur seltene Ausnahmen sich emporgeschwungen haben. Jedenfalls sind die Ideen Kants aus der kleinen philosophischen Werkstatt unseres Landes nicht verschwunden. Ihr Einfluß lebt fort. Ein klarer Strahl transzendentaler Philosophie könnte, gut gefaßt und schön gebrochen, in dem Kristall einer mächtigen Persönlichkeit, in dieser Zeit der Neurose und des Egoismus mehr bedeuten als eine Wohltat — nämlich Wiedergeburt!

Rezensionen.

Dilthey im System der philosophischen Entwicklung. (Arthur Stein: Der Begriff des Verstehens bei Dilthey. Zweite, neubearbeitete und erweiterte Auflage G. C. B. Mohr [Siebeck]. Tübingen 1926.)

Die vorliegende Schrift des Berner Privatdozenten der Philosophie, Arthur Stein, gibt bedeutend mehr, als es der Titel ahnen läßt. Sie legt nämlich genau Rechenschaft über die vielverzweigte Wissenschaftslehre Diltheys ab; dazu noch wird in einem präzis gehaltenen Nachwort Dilthey mit Rickert, als dem wohl bedeutendsten Theoretiker der Geisteswissenschaft unter den Lebenden, konfrontiert — ohne Zweifel ein glücklicher Einfall mit Hinblick auf die zu erkennende Materie selbst.

Daß Dilthey es verdient, daß man sich mit seinen theoretischen Bemühungen eingehend und wiederholt auseinandersetzt, versteht sich von selbst. Die Notwendigkeit aber es zu tun, ergibt sich auch aus der tatsächlichen Rolle, die Diltheys Denken in der zeitgenössischen geisteswissenschaftlichen Theorie innehat. Es ist gerade zu einem „Ereignis" in jenem Wissenschaftsgebiete geworden, was man nur verstehen kann, wenn man die philosophische Situation, aus der es gewachsen ist, überblickt. Wie auch es in erster Linie wichtig ist, eine sachliche Darstellung und kritische Interpretation der Diltheyschen Ideen herauszuarbeiten — was ja zum großen Teil hier durch Dr. Stein geschehen ist —, so wird es doch unvermeidlich, die Frage aufzuwerfen, ob es denn Dilthey auch gelungen sei, die Probleme, die von unserer Wissensepoche aufgegeben sind, annähernd einer Befriedigung entgegenzubringen. Dilthey, der sein Leben lang über historische Zusammenhänge, über den historischen Tatbestand schlechtweg nachgedacht hatte, muß es sich schon gefallen lassen, der Historie der eigenen Zeit gegenübergestellt zu werden. Welcher Platz kommt ihm denn im Rahmen der allgemeinen philosophisch-wissenschaftlichen Bewegung zu?

Sollte es sich darum handeln, die Lage der Philosophie in unserer Zeit mit einem Worte zu charakterisieren, so wäre zu sagen: Die Philosophie weißt die Tendenz auf, neugeartete Wissenschaften und Wissensprobleme herauszustellen. Die Erkenntniskritik, die im XIX. Jahrhundert die Systembildungen abgelöst hat, wird ihrerseits durch eine

Reihe von philosophischen Wissensgebieten, wie etwa philosophisch-wissenschaftlichen Betriebslehren nebst vergleichender Wissenschaftslehre, „Phänomenologische Forschung", „Philosophie als Grundwissenschaft", „Ordnungslehre", „Gegenstandslehre", „Wert- und Deutungs- (Interpretations-) Lehre", „Logik der Philosophie", „Philosophie des Sinnmäßigen", „Gestalttheorie", „reine Kultur- und Bildungsphilosophie", „reine Soziologie", „philosophische Anthropologie" und dergleichen mehr ersetzt. Diese Umwandlung bedeutet zweifelsohne einen sichtbaren Fortschritt. Handelt es sich doch bei all diesen Bemühungen keineswegs um simple Verwissenschaftlichung der Philosophie, d. h. um die Erfassung der philosophischen Problematik nach üblichen wissenschaftlichen Modellen. Die sog. wissenschaftliche Philosophie stellt sich als ein furchtbares Unterfangen heraus. Die Rede ist vielmehr von neuen Gegenständen und neugearteten Erkenntnisweisen, die als neugeartete Wissensgebiete aufzutreten haben. Solche philosophische Forschung verdient wohl, ernst genommen zu werden und wird tatsächlich auch ernst genommen. Die Sperre, die die Erkenntniskritik der Erweiterung und Neugestaltung der philosophischen Wissensgebiete entgegengestellt hat, ist durchbrochen, und selbst neue Forschungsobjekte und Erkenntnisweisen werden zur Schau gestellt. Der wissenschaftliche Monismus ist zusammengebrochen, und an seiner Statt treten Bestrebungen zutage, die ich aus Gründen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, als philosophische Mannigfaltigkeitslehre bezeichne. Die Welt weist eine Mannigfaltigkeit von Gegenstands- und Wissensarten auf, die in der üblichen Verfassung der Wissenschaft noch nicht zur Auswirkung gelangen konnte. Die also vor sich gehende philosophische Revolution trifft, gleich jeder Revolution, das Herz der bestehenden Verfassung selbst, in unserem Falle das der geltenden Theorie.

Es lohnt sich wohl, wenn auch in aller Kürze, auf den Ursprung und die Gestaltung der traditionellen philosophisch-wissenschaftlichen Verfassung hinzuweisen. Diese ist bei uns mit dem Rationalismus des großen XVII. Jahrhunderts gewachsen. Erkennen bedeutete da so viel wie Denken in Formen von logischen Deduktionen. Allein, lediglich das Denkbare vermochte man zu denken. Man suchte also das Vernunftwidrige und als Wunder Anmutende aus dem Erkenntnisgegenstand selbst auszuschalten. Im Denken des Denkbaren gemäß der logischen Widerspruchslosigkeit hatte sich das Erkenntnisgeschäft abzuwickeln. Der Dualismus der Scholastik zwischen logizistischem Naturwissen und göttlichem Glauben gelangte hier in neugearteter Formulierung zum Ausdruck. Selbst Kant vermochte nicht die Grenzen des Denkbaren zu überschreiten, mit dem Unterschiede jedoch, daß er auf mehrere Gattungen des Denkbaren hinwies, die dann mit eigengesetzlichen Richtungsideen versehen wurden. Allenthalben an den Ausgängen der verschiedengearteten Vernunftgattungen steckte er die transzendentalen Lichter an. Diese leuchtenden Ideen, die die

wesenhaften Ideen im platonischen Verstande, d. h. die schlechthinigen metaphysischen Regionen bloß vorzutäuschen hatten, waren danach angetan, lediglich das Denkbare bzw. den Sinn des logisch Erkennbaren auszudeuten. Jenseits desselben zu sehen, war ihnen bekanntlich versagt. Wohl blieb die metaphysische Problematik, zumal in der Antinomienlehre Kants, zu Recht bestehen, allein die Beschränkung der Wissensgebiete lediglich auf das denkbar Mögliche, auf das Denkbare schlechtweg, stellte sich der Erweiterung des Forschungsobjekts ernstlich in den Weg. Aus dem Tatbestande dieser rational gearteten Wissenschaftsverfassung zog erst Hegel die allerletzten Konsequenzen. Hegel, der sich als Erbe sowohl des verengenden Rationalismus wie der romantischen Polemik gegen den Kantischen Transzendentalismus fühlte, verwandelte das Denkbare selbst in einen einheitlichen Denkakt von universellem Gehalt. Die Philosophie samt der Wissenschaft erscheint von nun an als Denken des Denkens, als Selbstentfaltung (nebst Selbstkorrekturen) des Denkprozesses selbst, der ja die Mannigfaltigkeit der Welt samt den Antinomien mit sich trägt und fortbewegt. Mit Hilfe der dialektischen Selektionsmethode wird das Denkbare selbst zur Rede gezwungen. Das Denkbare entzog sich bei Hegel der Macht der rationalen, von außen her hineingetragenen logischen Verfassung und avancierte zu einem selbständig Seienden, und zwar zu einem denkend-sprechenden Gegenstand.

So ist allmählich der Schwerpunkt vom Denken auf das Denkbare verlegt worden, zumal in der Wissenschaft des XIX. Jahrhunderts war es der Fall. Der zu erkennende Gegenstand in der Form des Denkbaren rebellierte endlich gegen den Kanon des hergebrachten Denkens. Es begann ein eigenes Leben zu zeitigen, was dann auch im wissenschaftlichen Verfahren des Experiments deutlich zum Ausdruck gelangte. Das Experiment hat ja das souveräne Leben eines denkbaren Gegenstandes zur Voraussetzung. Der Experimentierende strebt bewußt und zweckdienlich die im Gegenstande vor sich gehenden Prozesse und Verbindungsarten ans Tageslicht zu fördern. Das Experiment, das die Autonomie des denkbaren und mithin des denkenden Gegenstandes (Daseienden) zur Voraussetzung hat, ist so neben der Autonomie der Vernunft zum zweitgroßen Ereignis der neuen abendländischen Wissenschaft geworden. Beide machten sie das Gefüge der wissenschaftlichen Verfassung aus.

An diesem großangelegten wissenschaftlichen Gebäude fällt ein besonderer Tatbestand auf. Es ist eine Rationalität mehr oder minder elastischer Art, die die hier skizzierte wissenschaftliche Verfassung gefangen hält. Sowohl das Absolute und unbedingte letzte Dasein der Metaphysik wie das schlechthinige Konkrete der Romantik sind hier aus dem Wissensgetriebe ausgeschaltet oder im besten Falle — wie es bei Hegel der Fall ist — logisch gebunden. Ein unbehagliches Gefühl bemächtigte sich der Wissenschaft und insbesondere des von ihr gestalteten Lebens. Um es kurz zu formulieren: man gelangte wiederholt

zur Erkenntnis, nicht alles Erfahrbare sei in Vorstellungen zu fassen, sei vernünftig und bewußt und auch reiche die übliche wissenschaftliche Gesetzgebung keineswegs aus, um jenes Erfahrbaren Herr zu werden. Die Gedankengänge in der Geistesströmung, die man gemeinhin als Positivismus bezeichnet, zielten noch weiter. Ihrer Analyse fielen sowohl das Denkbare im Gegenstand, bzw. der denkende Gegenstand wie die kodifizierte Erkenntnisbildung samt der Kausalität als ihrer Zentralfunktion zum Opfer. Ein rühmliches Beispiel aus dieser Auflösungsepoche der zum Dogma erhobenen wissenschaftlichen Rationalität bietet das kritische Werk von Ernst Mach. Es sei gar kein Gramm Vernunft in der erfaßbaren Welt. Lauter räumlich gefaßte blinde Empfindungskomplexe erfülle diese Welt. Von einer a priori statuierten wissenschaftlichen Verfassung, die jene zu begreifen hätte, könne keine Rede sein. Der jenseits des Räumlichen fingierte Geist — sollte es einen solchen geben — hätte keinen Zutritt zum räumlichen Empfindungskomplex. Die Erkenntnismittel selbst samt der Kausalität seien — wie weiland Hume ausführte — lauter Gewohnheits- und Lebensregeln, die der wandelnden Psyche des Erkennenden entstammen. Im Grunde eine gleichartige, ununterbrochen sich bildende und sich auflösende blinde Welt von Komplexen. Alle Erkenntnis erschöpfe sich in lauter funktionellen Gegenseitigkeiten, bzw. in umkehrbaren Gleichungen.

Es würde zu weit führen, wollte man die Auswirkungen dieser und ähnlicher Gedankengänge weiter verfolgen. Für mich ist es hier von großer Tragweite, festzustellen, daß 1. im Bewußtsein manchen Forschers sowohl die Autonomie der erkennenden Vernunft wie die des „denkenden“ Gegenstandes erschüttert zu sein scheint; 2. daß sich für manchen große Gebiete eines unbewußten triebhaften Daseins aufgetan haben, die neugeartete Methoden verlangen, um ans Tageslicht gezogen und vernunftgemäß gedeutet zu werden; 3. sah man sich nicht mehr verpflichtet, die Existenz eines zu erforschenden Gegenstandes selbst lediglich an Merkmale der hergebrachten logischen Rationalität zu knüpfen. Insbesondere in den Horizonten der außerräumlichen seelisch-geistigen Welt fühlte man sich so berechtigt, die Rationalität als Ausgangspunkt zu ignorieren. Man stellte sich vielmehr die Aufgabe, den irrationellen Gegenstand selbst zum Sprechen zu veranlassen, sich in seinen inneren Werdegang „einzufühlen“, ihn unmittelbar zu „erleben“, um dann die Momente seiner Wirkungsweisen zu beschreiben. Man stellte sich offenbar das bioseelische und seelisch-geistige Leben als instinktmäßig sich äußerndes Individuum dar, dessen Sprache man unmittelbar vernimmt und nach dessen „Sinn“ man zu forschen trachtet. Was mag es wohl mit seiner unwillkürlichen Äußerung gemeint haben? Dies zu verstehen, soll jetzt Erkenntnis bedeuten.

Wilhelm Dilthey, dem Arthur Stein sein oben genanntes Buch gewidmet hat, ist der eigentliche Meister dieser verstehenden Erkenntnis. Von ihm stammt der klassisch gewordene Ausdruck: „Die Natur er-

klären wir, das Seelenleben verstehen wir.“ Die Welt, wie sie für uns Menschen gegeben ist, passiert ihren Weg auch durch unsere Seele, man dürfte sie nur eine Weile in den Horizonten unserer Subjektivität festhalten, um so ihre Sprache, ihr „Meinen“ zu verstehen. Oder man bette sie bewußt in den eigenen Seelenzusammenhang ein, wie es die Dichter zu tun pflegen. Ein Wissenschaftler, dem es lediglich um immanente gesetzmäßige Zusammenhänge zu tun ist, hätte es vielleicht genug an solchen und ähnlichen Operationen. Aber der Philosoph steckt sich höhere Ziele. Er sucht die Fundamente samt dem Bau des zu erkennenden Stück Welt zu erfassen und nach Möglichkeit nachzuzeichnen. Nicht nur die gesetzmäßigen Zusammenhänge in der Welt verstehen, sondern die Wesenheit, dem sie entsprießt, die Bildung der Grundgestalten, die sie zeitigt, gilt es zu erfassen. So hat auch seine Aufgabe Dilthey verstanden, und nun gilt es bei A. Stein nachzuschlagen, wie er sich dieser Aufgabe erledigt hat.

Diltheys Geisteshaltung erwächst gleich der der Romantiker in direkter Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalphilosophie. An der Hand dieser fortlaufenden Polemik hat denn auch Stein die Erkenntnislehre und, im Anschluß an sie, die Wissenschaftslehre Diltheys herauszuarbeiten gesucht. An Stelle des Erkenntnissubjekts samt seinen transzendentalen Formen, die die Welt in verstandesmäßige Objektivitäten setzen, erscheint bei Dilthey ein lebendes Subjekt, das aus einer diesseits des Verstandes liegenden Zone Lebenszusammenhänge zeugt und erfaßt. Das Denken des Denkbaren wird vom Leben, das „Leben erfaßt“, abgelöst. Der Lebensgehalt, der durch Impuls und Widerstand charakterisiert wird, wandelt sich in ein Erleben und Verstehen des Erlebten. Nach Steins Interpretation sind das Leben (der „Inhalt“) und das Erleben als „Bemächtigungsmittel“ morphologisch gleichartig. Der subjektiv anhebende Lebensvollzug wird zu einem „objektiven“, erworbenen Lebenszusammenhang „erweitert“. Das Erkennen bzw. Verstehen des gesamten Lebensvollzuges gelangt in den dem Leben immanenten Kategorien zum Ausdruck. Die Logik des Lebens wird in einer „Ausdruckslogik“ zur Schau gestellt. Ihr Bestreben ist es, „sämtliche generellen Formen unseres Denkens“ bis zum Urteil, Schluß und Methode als immanente Ausdrucksformen des Erlebnisses aufzuzeigen. „Aufklärung (Vergleichen, Trennen usw.), Abbildung (erinnerte Erlebnisse) und Vertretung (Urteil und Schluß als Repräsentation) sind Stufen der Beziehung zum Gegebenen, in denen das gegenständliche Auffassen sich dem Weltbegriff nähert.“ Die Kluft zwischen Erlebnis und Begriff gilt es so zu überbrücken. Wie man sieht, zerfällt hier die Totalität des Lebens von selbst in Erlebnis eigener Zustände und in eine verstehende Ausdruckslogik, die einem objektivierten, „erworbenen Lebenszusammenhang“ gleichkommt. Sämtliche Geisteswissenschaften haben mit dem Verstehen solcher Lebenszusammenhänge oder Strukturen zu schaffen. Erkennen bzw. Verstehen eines geisteswissenschaftlichen Gebietes

bedeutet im Grunde nichts anderes, als seiner „Struktur“ interpretierend habhaft werden. Das Sich-Setzen der objektiven resp. objektivierten Lebensgebiete bis hinauf zur historischen Totalität des Menschentums und das Verstehen derselben gehen Hand in Hand miteinander und fallen irgendwo in Eins zusammen. Die Welt des Erlebnisses und des Begriffes, die des Gegebenen und des Erwirkten kommen stets zusammen und sind auch aufeinander angewiesen.

Wie diese Gedankengänge von Stein sowohl ins Große wie ins Detail weiter ausgeführt, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Worauf es ankommt, ist, die Stelle Diltheys im Entwicklungssystem der neueren Philosophie ausfindig zu machen. Und da ist zu sagen: in Dilthey ist die große rationalistische Philosophie mit all ihren Abarten in ihr Gegenteil umgeschlagen. Es fällt gar nicht schwer, in ihm den umgekehrten Hegel, vielleicht auch den bewußt ins Gegenteil gewendeten Hegel zu erkennen. Das Hegelsche immanente Denken des allumfassenden Denkprozesses hat sich hier als immanentes Erlebnis bzw. als Verstehen des Erlebbaren entpuppt. Während jedoch Hegel den metaphysischen Realitätsbestand, wenn auch logisch gefesselt und gebunden, in den Dienst einer eigengesetzlichen Geisteslogik stellt, so löst sich bei Dilthey zugleich mit dem transzendentalen Formdenken auch die transzendente Realität im Erlebniszusammenhang auf. Philosophisch, d. h. vor allem metaphysisch und erkenntniskritisch, real- und formaldenkerisch ist daher der Ertrag der Diltheyschen Bemühungen nicht sehr hoch einzuschätzen. Fachwissenschaftlich aber, insbesondere auf dem Gebiete der Seelenwissenschaft, ist die große Tragweite des Diltheyschen Philosophierens nicht zu verkennen. Auch ist es als Symptom und Symbol einer Bewegung, die jetzt ihren Kreis zu schließen scheint, keineswegs zu übersehen. So hat sich im Anschluß an Dilthey eine Strukturlehre überhaupt und eine Strukturpsychologie im einzelnen entwickelt. Aber auch bloß im Anschluß. Ein eklatantes Beispiel bieten die Forschungen von Eduard Spranger. Unwillkürlich sieht sich dieser Ausläufer des Diltheyschen Denkens veranlaßt, über das reine „Erlebnis“ als Erkenntnisgegenstand und -mittel hinauszugehen. Spranger und die anderen kehren notgedrungen zu einem Sinngefüge, zu einem „sinnhaften“ Sein als Gegebenem, im Grunde also zum alten „Denkbaren“ in etwas erneuerter logischer Formung zurück. E. Sprangers glücklicher Ausdruck: „Psychologica psychologice“ nebst dem Suchen nach dem „objektiven Geist“ zeigt bereits den Rückweg an. Dilthey aber selber gehört im großen und ganzen eher der abgelaufenen, als der heranbrechenden Zeit. In seinen sicherlich ernst gemeinten Reflexionen hat sich die Aussichtslosigkeit des Positivismus als Philosophie, hat sich die Lebensapologetik samt dem „Lebenswahn“ in der Philosophie am schönsten enthüllt. In diesem Sinne ist Diltheys Lebensphilosophie äußerst symptomatisch. Wir haben es hier mit einem geisteswissenschaftlichen Positivismus als Gegenstück zum naturwissenschaftlichen etwa eines Mach zu tun,

der zu keiner philosophischen Befriedigung es bringen kann. A. Steins ehrliche Arbeit trägt, ohne es vielleicht beabsichtigt zu haben, dazu bei, die rein philosophische Ausweglosigkeit auch eines Dilthey zu erhellen. Da wird man abermals an Hegel erinnert: Die Eule der Minerva erscheint zur Mitternacht. Damit soll aber keineswegs ein abfälliges Urteil über die rein historischen Untersuchungen Diltheys, aus denen wir alle gelernt haben und immer noch lernen, ausgesprochen werden.

David Koigen.

Max Wundt, Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1924. Ferdinand Enke.

In den Meinungsstreit über Kants Bedeutung für die Metaphysik, den Paulsen in gegensätzlicher Stellungnahme zum Neukantianismus angeregt hatte, greift Max Wundt mit einer breitangelegten und tiefschürfenden Arbeit ein, mit dem Ziel, in den drei kritischen Hauptwerken Kants eine konsequent durchgeführte Metaphysik mit anderer Methode und auf anderer Grundlage nachzuweisen. Dies Ziel sucht er weniger durch Kritik als auf historischem Wege zu erreichen, indem er zuerst die Quellen und Zuflüsse des Kantischen Denkens aufspürt, die sich schließlich zu dem mächtigen Strome einten, den wir Kants Philosophie nennen, und ferner aus der Befruchtung der hervorragendsten Metaphysiker von Fichte bis Hegel mit Kantischem Geiste einen Rückschluß für die Richtigkeit seiner Bewertung Kant's als grundlegenden Metaphysikers zieht.

Der deutschen Philosophie war die besondere Aufgabe erwachsen, Übereinstimmung von Glauben und Vernunft nachzuweisen. Dieser Aufgabe suchten Leibniz, Wolff und Crusius gerecht zu werden. Ihr Einfluß auf Kant im einzelnen wie im letzten Ziel ist unverkennbar, wenn auch Kant's selbständiger Geist eine eigene Stellungnahme sucht. Leibniz' Gedanke von der durchgängigen Zweckbestimmtheit bleibt Kant „ein unverlierbarer Besitz seines Denkens“; ferner übernimmt er dessen Scheidung der Erkenntnis in eine a posteriori durch Erfahrung und in eine a priori durch die Vernunft gewonnene, sowie die Bedeutung des Satzes vom Grunde für die Verbindung der Tatsachenwahrheiten mit den notwendigen. „Den letzten Grund der Dinge nennen wir Gott.“ Dieser Gedanke der deutschen Metaphysik beherrscht auch Kant.

Dieselbe Verwendung des Satzes vom Grunde findet sich bei Wolff: Der Grund verwandelt einen Inhalt der Erfahrung in einen Inhalt der Vernunft, erhebt die Tatsachen- zu Vernunftwahrheiten. Auf den Verstand als Vermögen der Unterscheidung gründet sich die Vernunft als Verknüpfung der Verstandeshandlungen, unabhängig von Einzelerfahrungen. Erfahrung ist zwar Ausgang und Ziel aller Erkenntnis, letzteres wird aber nur durch Vernunftschlüsse erreicht. Gegen Wolffs Rationalismus machen sich bald Gegenströmungen bemerkbar, deren bedeutendste von Crusius ausging. Der Satz vom Grunde findet am Willen seine Grenze, aber die Willensfreiheit ist durch das von Gott gegebene Gesetz bestimmt,

durch das Sollen, das neben dem Sein steht. Um die Offenbarung zu retten, setzt er der Vernunft eine Grenze. Crusius' Einwirkung auf Kant ist unverkennbar, aber sein Dogmatismus veranlaßt Kant einerseits zu kritischer Stellungnahme, anderseits zu dem Bestreben nach Erkenntniserweiterung über die Vernunftprinzipien hinaus. Hierbei ist der Einfluß von Newtons Erfahrungsphilosophie unverkennbar. Nach Newton muß die Synthese ihre Regeln aus dem Verstande schöpfen, aber diese synthetische Methode kann sich nur auf Erfahrung erstrecken, die geistigen Erscheinungen müssen auf ein geistiges Prinzip zurückgeführt werden, auf Gott, der als Herr der Welt von ihr zu trennen ist.

Die Wurzeln der Kantischen Philosophie ruhen also im Metaphysischen. Die eigentliche Aufgabe, in Kant den Metaphysiker nachzuweisen, sucht Wundt an der Hand der Kantischen Entwicklung zu lösen. Er schickt voraus, daß sich Kants Wandlungen nicht auf den Inhalt, sondern auf die Begründung der Metaphysik beziehen. Wenn auch Kant selbst die Vernichtung seiner metaphysischen Schriften durch die Kritik der reinen Vernunft bekennt, so setzt er doch hinzu: „Ich werde die Richtigkeit der Idee noch zu retten suchen." Damit gibt sich der Kritizismus als Begründung der Metaphysik aus — im Kantischen Sinne —, und die späteren Arbeiten dienen dem weiteren Fortschreiten der Begründung. Die Lage der Metaphysik erforderte allerdings nach Wolffs Sturze einen Reformator, zumal die Naturwissenschaft seit Newton immer mehr Einfluß gewann. Dessen mechanische Theorie wirkte stark materialistisch, fand aber im deutschen teleologischen Denken Widerstand. Beides nun, Mechanismus und Teleologie, zu verbinden, stellte sich Kant als Aufgabe. Während Newton nicht nach den Gründen der Bewegungsgesetze fragt, findet sie Kant in der Materie selbst als anziehende und abstoßende Kraft, zugleich aber in der Materie die eine Grenze der Erkenntnis, die andere in der geistigen Substanz oder im Leben. Die Erklärung der letzten Ursachen ist nun Aufgabe der Metaphysik. Weil es zwei Welten gibt, die sinnliche und die übersinnliche, sind beide Erklärungen, die mechanische und die teleologische, notwendig. Die Bedeutung der letzteren überwiegt, weil auch die sinnliche Welt nur durch die übersinnliche zu verstehen ist. Deswegen ist der Materialismus unhaltbar, weil die Ordnung der Welt auf eine höhere Vernunft hinweist. Eine solche ergibt sich aus dem Satz des Widerspruchs und aus dem — von Wolff gefundenen — Begriff der Möglichkeit.

Sein nächstes Streben geht auf die Einfügung von Newtons Naturlehre in die deutsche Schulphilosophie. Hierzu leitet er das Prinzip der Succession und der Koexistenz vom Satz des Grundes ab: Die Welt besteht nicht aus unveränderlichen Substanzen, diese haben ihre Existenz in Gott. Doch bleiben ihm Widersprüche zwischen Metaphysik und Naturlehre bestehen, ein erstes Auftreten von Antinomien. Die nun einsetzende Bekanntschaft mit Crusius' Lehrgebäude fand ihren Niederschlag in der

Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“. Die Metaphysik soll durch Analyse der Wirklichkeit zu letzten unauflöslichen Begriffen und Urteilen gelangen, die unmittelbar gewiß sind. Mit zwei materialen Prinzipien, dem der realen Repugnanz und dem des Realgrundes, beschreitet er den Weg zur späteren Auffindung der Kategorien.

Eine besondere Reaktion ruft Swedenborgs Auftreten in Kant hervor, der metaphysische Erkenntnis für unmöglich erklärt, weil unsere Erkenntnis nicht über die Grenzen der Erfahrung hinausgeht. Damit gibt er die alte Metaphysik preis, zugleich aber weist er durch Definition der Metaphysik als Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft auf eine neue Metaphysik hin. Dem Gedanken der intelligiblen Welt bleibt er treu. Um ihn durchzuführen, bedarf die Philosophie einer neuen Methode. In diesem Ringen um eine solche, das nach 1765 einsetzte, wurde das Antinomienproblem von Bedeutung, und 1770 schied er in der Dissertation Phänomena und Noumena, Sinnlichkeit und Verstand, reine Anschauung und Ideen. Es war „das große Licht“, das Kant aufging, nach Wundt ein Resultat der Beschäftigung mit der alten Philosophie, speziell mit Platon. In der Sinnlichkeit unterscheidet er Empfindung und die das Mannigfaltige der Empfindung verbindende Form, Raum und Zeit. Dem Verstande sind Erkenntnisgrenzen gezogen, die auf einen übersinnlichen Grund zurückzuführen sind. Die Begriffe werden noch als abstrahiert betrachtet und gehen auf die Dinge, wie sie sind. Ferner unterscheidet Kant noch nicht Verstand und Vernunft, aber die Absonderung des reinen Verstandesgebrauches von den sinnlichen Begriffen zielt darauf hin, der Metaphysik einen Weg von der Erfahrung zum Übersinnlichen zu geben. Außer der Anschauung gibt es noch eine intelligible, die platonische Idee. Durch Begründung der Moral in der Vernunft bereitet er ihre Scheidung in theoretische und praktische vor. Auf dies „große Licht“ folgt ein „stilles“ Jahrzehnt. Er will eine Metaphysik schreiben, erkennt aber, daß es hierzu einer vorbereitenden Untersuchung bedarf, einer Transzendentalphilosophie als Kritik der reinen Vernunft, der dann die Metaphysik folgen kann. Erst 1780/81 gewann die Kritik ihre Gestalt. Der Nachweis in ihr, daß der Gegenstand erst durch den Begriff zustande kommt, würde Metaphysik unmöglich machen. Sie rettet die Trennung von Verstand und Vernunft, von Kategorie und Idee. Die bisherige Verwischung beider war der Grund für das Fehlschlagen der Metaphysik. Die bessere Methode mußte eine metaphysische Untersuchung zum Ziel führen. Deshalb nennt er die Kritik der reinen Vernunft „Metaphysik der Metaphysik“ und formuliert das Thema der Prolegomena: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Hiermit beweist sich Kants Wiederaufnahme der metaphysischen Absichten; es kann sich daher nur um die Frage handeln, wieweit Kant in seinen Kritiken diese Absicht verwirklicht hat. Diese Frage können nur die Hauptmomente der Kritik selbst beantworten.

Die Erscheinungswelt hat zwei Seiten, transzendentale Idealität und empirische Realität. Von ihr sind die Dinge an sich getrennt. Diese beiden Seiten, Form und Stoff, werden in der Erkenntnis vereinigt. Erstreckt sich die Erkenntnis nur auf die Form, die als Form der Anschauung und Form des Verstandes doppelt ist, so ist sie rein und a priori und deshalb allgemeingültig und notwendig und besitzt transzendentale Idealität. Mit der Idealität ist zugleich die Frage nach dem der Erscheinungswelt zugrunde Liegenden gegeben, also auf Metaphysik hingewiesen. Dies zugrunde Liegende, das Ding an sich, das Noumenon, ist unerkennbar, aber denknotwendig. Als solches weist es auf die Anwendung der Kategorien über die Erscheinungswelt hinaus. Als Grenzbegriff ist das Noumenon positiv nicht möglich, weil unsere Anschauung nicht auf Dinge an sich gehen kann. Weil sie aber denknotwendig sind, so muß es eine andere Form ihrer Erfassung geben, die intellektuelle Anschauung. So führt die Kritik zur Metaphysik, die erst durch die Scheidung zwischen reinen Vernunftbegriffen und Verstandesbegriffen möglich gemacht wird; denn die wahren metaphysischen Begriffe sind die Ideen. Sie ergeben sich aus dem Wesen der Vernunft, die sich in Schlüssen betätigt. Diese sind kategorisch, hypothetisch und disjunktiv und ergeben drei Ideen: Einheit des denkenden Subjekts, Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt. In der zweiten Auflage nennt Kant die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Ihr Gebrauch ist transzendent und praktisch, er ist berechtigt als Suchen nach Totalität der Bedingungen, aber unberechtigt zur Verschaffung weiterer Erkenntnisse, denn die Ideen sind nur Voraussetzungen, niemals Ergebnis. Ihr falscher Gebrauch findet sich in der rationalen Psychologie, in der Kosmologie als Antinomien, insofern sie Sinnliches und Intelligibles vermischt, und in der Theorie als Ableitung der Wirklichkeit von einem allerrealsten Wesen. Dagegen ist der Schluß von der Idee des Inbegriffs aller Möglichkeit auf ein solches Wesen berechtigt. Bekannt ist seine Ablehnung der bisherigen Beweise für das Dasein Gottes. Die Vernunft als das Vermögen, aus dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten, kann nur regulativ wirken. Sie einigt das Mannigfaltige zu einer Einheit. Zu diesen beiden Prinzipien kommt als drittes die Kontinuität. Der logische Begriff der Einheit setzt eine objektive voraus, in die er hineingelegt wird.

Wenn nun Kant zu den drei Wolffschen Ideen Gott, Seele, Welt zurückkehrt, so zielt eben seine Begründung der Vernunftbegriffe auf Metaphysik ab. Sein Standpunkt in der Methodenlehre, daß das Dasein der intelligiblen Welt nicht widerlegt werden könne, beweist nichts für ihr Dasein, wohl aber sein metaphysisches Streben. Daß dies in der Kritik der reinen Vernunft nicht ausreichend erreicht ist, wird ihm klar. Hierzu kann nur der Weg der praktischen Vernunft führen. Im Hinblick auf Metaphysik stellt sich Kant zwei Aufgaben in der Kritik der reinen

Vernunft, erstens die Notwendigkeit der Wahrheit metaphysischer Erkenntnis zu untersuchen und zweitens den richtigen Gebrauch der Ideen festzusetzen. Weil trotzdem die Ansicht entstand, Kant habe durch die Kritik der reinen Vernunft die Erkenntnis des Übersinnlichen ausgeschlossen, ging seine Absicht nun auf Ausdehnung der Erkenntnisbegriffe auf das Übersinnliche. Da die Metaphysik auf die Anwendung der Vernunft auf den Verstandesgebrauch hinzielt, so bedarf sie in ihrer Voraussetzung der Anschauung, und zwar des Begriffs der Materie und des der Pflicht. Sie zerfällt also in Metaphysik der Natur und der Sitten. In der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" hatte er den synthetisch-praktischen Satz a priori vom kategorischen Imperativ gefunden. Die objektive Realität dieses Satzes zu erweisen, wird nun Aufgabe der Kritik der praktischen Vernunft. Er stellt sich als Faktum der reinen Vernunft dar, gegeben im moralischen Gesetz, das mit dem Begriff der Freiheit verbunden ist. Durch diese Verbindung haben wie die Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Reine Vernunft kann also auch praktisch sein: Kausalität aus Freiheit. Damit werden beide Welten, die sinnliche und intelligible, verbunden. Der Naturkausalität sind wir nur als Erscheinungen unterworfen, der freie Wille trägt unsere Verantwortlichkeit.

Einmal im Übersinnlichen, gelangen wir noch zu anderen Vernunfterkenntnissen. Die bedingten Güter im Empirischen weisen auf ein höchstes Gut: Unsterblichkeit und das Dasein Gottes. Damit erreicht die praktische Vernunft den Primat vor der theoretischen. In letzterer sind die Ideen problematisch, dort werden sie praktisch assertorisch und erhalten objektive Realität, eine Erkenntniserweiterung gegenüber der theoretischen Vernunft.

In dem Begriff des höchsten Gutes liegt ein letzter Zweck. Ihn als Idee nachzuweisen, Mechanismus und Teleologie zu verbinden, ist die Absicht der Kritik der Urteilskraft. Der Zweckbegriff gehört nicht zu den Kategorien, sondern zur intelligiblen Welt; deshalb ist zu untersuchen, wie er auf die Erscheinungswelt zu übertragen ist und wie beide Welten durch ihn verbunden werden können. Der Begriff der Freiheit unterstellt die Natur der intelligiblen Welt, und in das Gebiet der Freiheit fällt auch der Zweck; damit greift er auch auf die Natur über, aber als Idee, d. h. als ein das Sinnliche unter einer höchsten Einheit zusammenfassender Vernunftbegriff. Gesucht im Aufstieg vom Besonderen der Anschauung, ist er nur ein regulativer Begriff. In den organischen Wesen ist der Zweck objektiv enthalten, also besitzt er objektive Realität. Da ferner unsere Vernunft Einheit fordert, ist der Begriff auch dem Ganzen der Natur unterzulegen, und zwar als übersinnlicher Endzweck. Demnach sind Mechanismus und Teleologie zwei Erkentnisseiten, eine mechanische Betrachtung der Erscheinungen, eine teleologische vermöge des übersinnlichen Realgrundes. Beide werden durch Zurechnung der mechanischen

Ursachen als Mittel zu den Zwecken vereinigt. Die Natur führt uns nur zu einem letzten Zweck, der Endzweck liegt als Idee im Übersinnlichen. So ist der Mensch der letzte Zweck der Natur, als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung. Mit dem moralischen Wesen ist aber die Idee der Freiheit verbunden, mit ihr kommt Kant auf die drei metaphysischen Begriffe Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zurück; denn die Zweckbetrachtung leitet zu einem sich selbst Zwecke setzenden obersten Verstande und die Freiheit zur moralischen Weltursache. Weil ein strikter Nachweis fehlt, führen die praktischen Prinzipien zum Glauben, die Teleologie endet im Glauben und damit die Philosophie in der Theologie. Dieser nimmt er aber die besondere theologische Moral, die Heteronomie ist, weil Moral nicht auf den Glauben gegründet ist. Mit dem Zweckbegriff hat Kant sein metaphysisches Ziel erreicht, die Vereinigung der sinnlichen und übersinnlichen Welt.

Die Frage ist nun: Hat Kant mit Erreichung dieses Zieles eine neue Metaphysik geschaffen? Sein kritischer Verstand erkannte die Schwächen der bisherigen Lehren. Die neuen Grundlagen der Erkenntnis, die er legte, wuchsen sich in der Kritik der reinen Vernunft zu einem Neubau aus, der für metaphysische Ideen keinen Platz hatte; deshalb legte er in der Kritik der praktischen Vernunft ein neues Fundament. War hiermit die Einheit seiner Philosophie gefährdet, so sollte die Kritik der Urteilskraft diese Einigung vollziehen, als neue Begründung der Metaphysik. Hierzu stellt sich Wundt insofern anders, als er in Kant den Begründer einer neuen Metaphysik sieht. M. E. ist unter Metaphysik nicht ein System von Erkenntnisvermögen zu verstehen, wie Kant selbst seine Kritiken nennt, und ein solches nicht als neue Metaphysik, weil sie auf alte Prinzipien letzten Endes hinsteuert. Wundt versteht nun unter neuer Metaphysik die Begründung eines neuen Verfahrens derselben von seiten Kants. Indem er die Leibnizsche Scheidung von Analyse und Synthese aufnimmt, werden die Vernunftbegriffe als Grundlagen der Metaphysik gewonnen, indem die Kritiken den synthetischen Weg auf Grund des analytischen Verfahrens verfolgen. Begriffe, die gewonnen werden sollen, können als letzte Voraussetzungen nicht bewiesen werden, wie z. B. die Kategorien und die Freiheit als letzte Voraussetzung des moralischen Gesetzes. Als Regel liegt der Analyse die Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst zugrunde, der Probierstein der Wahrheit und als Selbsterkenntnis der oberste Punkt der Analyse. Hier hat die Synthese einzusetzen, weil metaphysische Urteile insgesamt synthetisch sind. Der Widerspruch mit der transzendentalen Dialektik löst sich durch das Fehlen des synthetischen Verfahrens der bisherigen Metaphysik auf, da hier die Anschauung fehlt. Der eigentlich metaphysische Vernunftgebrauch ist die Reflexion: Der Inhalt der Anschauung wird unter dem Gesichtspunkt der Vernunft betrachtet, der Zweckidee. Die Wirklichkeit unter ihr zu erfassen, ist daher Aufgabe der Metaphysik. Sie bedient sich der Analyse und Synthese in dem

eigentlichen Geschäft der Metaphysik, der Dialektik, indem erstere Satz und Gegensatz aufstellt und letztere sie in einem dritten vereinigt. So bleiben Satz und Gegensatz wahr, aber die Erscheinung wird durch die Idee als den vorgesetzten Zweck bedingt und als ihre Darstellung erfaßt.

So sind nach Wundt Darstellungsart und Ziel der kritischen Philosophie als Metaphysik erwiesen. Ihre höchste Aufgabe wird durch die Idee des Intellectus archetypus erfüllt, den anschauenden Verstand, der die Dinge schafft, indem er sie denkt. So endet Metaphysk in der Gottesidee und begründet aus den Bedingungen der Vernunft Religion.

Mit der Wiederaufnahme der alten Ideen der deutschen Philosophie, Gott, Seele, Welt, befruchtete Kant die Folgezeit. Ohne ihn sind Fichte und Hegel nicht denkbar. Die Frage ist nur, ob ein Rückschluß von der Philosophie der Nachfolger auf die Art des Kantischen Lehrgebäudes als einer Metaphysik statthaft ist. Eine historische Betrachtung, wie Wundt sie sich setzt und anerkennenswert durchführt, kann wohl in der Verfolgung des Einflusses einer bedeutenden Lebensarbeit auf Mit- und Nachwelt ausklingen, hiermit aber kein neues Moment für die Klassifizierung des Lebenswerkes selbst erbringen. Immerhin ist die Arbeit Wundts ein wertvoller Beitrag zur Beurteilung des Kantischen Werdeganges und zum Verständnis seines Denkens und Zieles, empfehlenswert jedem Freunde der Kantischen Philosophie, zumal sie in ihrer klaren Sprache und scharfen Gedankenprägung auch dem gebildeten Laien einen Weg zum Eindringen in Kantisches Denken bietet und zugleich einen Überblick über die Hauptvertreter der deutschen Philosophie von etwa 1700—1850 gewährt.

Paul Kohn.

Arthur Liebert, Die geistige Krise der Gegenwart. 2. Auflage. Berlin 1923. Panverlag Rolf Heise.

Für verschiedene Zeiten gilt eine verschiedene Problematik. Das philosophische Grundproblem der Gegenwart ist nicht die Morallehre (wie im 18. Jahrhundert), die Metaphysik (wie am Ende des 18. und im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts), noch auch die Naturerkenntnis (wie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts), sondern das Zentralproblem unserer Zeit ist die Auseinandersetzung mit der Historie.

Alle Philosophie bis etwa zu der Hälfte des 19. Jahrhunderts war absolutistisch eingestellt. Die griechische Philosophie — mögen nun Heraklit, Platon oder Aristoteles noch so verschiedene Systeme entwickelt haben — glaubte jedenfalls an die absolute Normativität der Vernunft. Die absolute Vernunft, die spekulative Begriffskonstruktion war das Mittel zu einer absolut gültigen Erkenntnis. Die von Nietzsche zuerst hervorgehobene, unhistorische Natur der Griechen ließ den Gedanken einer historischen Bedingtheit der Erkenntnis nicht aufkommen.

In der sterbenden Antike beginnt — in ihrem müden Skeptizismus — der Glaube an eine absolut gültige Erkenntnis schwankend zu werden; aber diese Bewegung wird bald wirksam paralysiert durch das junge

Christentum, dessen junge Religiosität vom Glauben an absolute Werte durchdrungen ist.

Für das kirchliche Mittelalter ist Gott das Absolute, das keines Beweises bedarf, sondern das in intuitiver Weise erlebt wird und dessen Ausfluß die diesseitige Welt ist. Die Renaissance beginnt die Werte des Individuums zu betonen; aber keineswegs hat sie den Absolutismus angetastet. Das antike Ideal — nicht die geschichtliche Wirklichkeit, sondern ein großartiger Mythos — ist ein absoluter Maßstab, an welchem die Werte der Kunst und des Lebens gemessen werden. Die Reformation räumt auf mit dem Glauben an die absolute Gültigkeit der kirchlichen Lehre, aber sie setzt zwei neue Absolutheiten an deren Stelle. Die erste ist das religiöse Bewußtsein des Einzelnen, das — weit entfernt, bloß subjektives Erleben zu sein — vielmehr eine wahre Erfassung des göttlichen Absoluten darstellt. Die zweite Absolutheit aber ist die Bibel, deren Lehre von unbedingter Gültigkeit ist.

Damit freilich, daß die Bibel — in der katholischen Kirche dem Laienstudium unzugänglich — nun zum Gemeingut der Gemeinde wird und nach persönlichem Geschmack ausgelegt werden kann, ist der Weg für die Bibelkritik geöffnet. Die Aufklärung zerstört den Glauben an die absolute, überzeitliche Wahrheit dieses Buches; sie weist seine historische Bedingtheit nach und beweist, daß sie nicht Gottes-, sondern Menschenwerk ist. Aber als Absolutes erscheint nun — wenn nicht mehr die Religion — so das wissenschaftliche Bewußtsein, das jedenfalls Urteile von unbedingter Gültigkeit abgeben kann. Nach dem Muster der Mathematik werden die großen Systeme der Metaphysik erbaut; ihre Grundlage sind die verités éternelles, die absoluten Vernunftwahrheiten. In ganz analoger Weise werden Kirche, Staat, Religion, Gesellschaft, Recht, Kunst, Wissenschaft aus den absoluten Notwendigkeiten der Vernunft begründet; alle diese Kulturgebilde erscheinen so unhistorisch, von zeitloser Gültigkeit, weil auf dem absoluten Wesen der Vernunft beruhend. Wie der Staat im Kleinen, stellt die Welt im Großen eine Vernunftskonstruktion dar; und dieses Absolute glaubte das 18. Jahrhundert, das saeculum philosophicum, durch die Mittel der Vernunft ergründen zu können — gleichgültig, wie im einzelnen nun die Systeme konstruiert waren. Die Geschichte selber erscheint als von Vernunftwerten bestimmt, als eine Verwirklichung der Ideale der Freiheit und Humanität.

Ob nun der Bürger dieses Jahrhunderts positiver Christ war und an die Göttlichkeit des Buches glaubte oder ob er als Freigeist an die absolute Vernunft glaubte — jedenfalls, für beide war der Glaube an absolute Werte gleich verbindlich.

Es ist unrichtig zu sagen, daß die Epoche des Relativismus mit Kant beginnt. Im Gegenteil, das tiefste Wesen seiner Kritik ist die Grundlegung des Systems der Vernunft als des absolute Synthesen schaffenden Bewußtseins; Kant zerstört nicht das Absolute; er weist den

inneren Widerspruch des Begriffs „Ding an sich“ nach (Anwendung der Anschauungsform der Dinglichkeit auf etwas, was nach dem Begriffe „An sich“ außer der Anschauung sein soll). Dieser Nachweis zeigte vielmehr, daß das Absolute nicht ein problematisches Ding an sich sei, sondern die schöpferische Vernunft selber. Die Philosophie Kants ist Metaphysik der Vernunft, welche als das absolut schöpferische Grundprinzip erscheint. Nicht die phänomenalistische Erkenntnistheorie, sondern die Aufstellung eines normativen Prinzips („Vernunft“) ist die eigentliche Tiefe der kritischen Philosophie.

Hegel steht endlich an der Grenze des normativ-absolutistischen und des historisch-relativistischen Zeitalters. Wohl ist für ihn ein absoluter Geist das metaphysische Prinzip. Aber wenn er anderseits sagt: „was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig“, so wird damit schon das Absolute aus der Sphäre des Idealen, des Gesollten, in die Sphäre des Realen, Historischen, kausal Bedingten, Relativen herabgezogen. Indem die Kluft zwischen Sein und Sollen sich schließt, schwindet der Unterschied Gott und Mensch, Mensch und Natur; über den Menschen herrschen also schon Naturgesetze; damit ist der Anfang des Positivismus gegeben.

Nach dem Hegelschen Gesetz der Antithese mußte auf die großen, spekulativen Systeme eine Zeit des Positivismus folgen. Die Ansammlung eines ungeheuren Tatsachenwissens beginnt; damit Hand in Hand geht aber eine Empirisierung, ein Naturalismus der Gesinnung; mit der metaphysischen Verankerung schwindet das Normative des Lebens, das nun ganz diesseitig wird und sich ganz auf Tatsachen einstellt, sich von angeblich übernatürlichen, kulturellen Normen nichts mehr darein reden läßt.

Relativiert wird nun vor allem die Geschichte. Noch Hegel ist zu beherrscht von einem Sinngedanken, von der Selbstverwirklichung des Absoluten. Nun erscheint sie als absolut diesseitig; der Historiker hat davon abzusehen, Ideen in sie hineintragen zu wollen (Ranke). Relativ bedingt wird weiter die Religion. Bei Feuerbach erscheint sie als eine Einbildung, als eine Art Poesie, als ein Gut primitiver Kulturzustände.

Bei Nietzsche ist eine Antithese wirksam. Einerseits erscheint der nun bedeutungsvoll hervortretende Begriff des „Lebens“ als ein absoluter; anderseits aber ist für ihn jede Erkenntnis nun von einer bestimmten Perspektive aus geltend, besitzt keine absolute Geltung. Jede Erkenntnis steht im Dienste des Lebens; ist ein Werkzeug des Willens (Pragmatismus); eine objektive Erkenntnis gibt es nicht, sondern jede Erkenntnis ist anthropomorphistisch.

Durch Nietzsches einseitige Betonung des „Lebens“ kommt die andere Seinskomponente, die Kenntnis, bei ihm zu kurz. Nietzsches „Unbedingtheit des subjektiven Lebens wäre zu ergänzen durch die Unbedingtheit der Form, der allgemein gültigen Gesetzlichkeit oder Ver-

nunft. Es wird versucht, die normative Form auf bloße Assoziation, Konvention zurückzuführen; aber kein Psychologismus kann die kulturellen Normen erklären.

Als dritter großer Denker auf dem Wege zum modernen Relativismus und Historismus erscheint Dilthey. Dilthey schildert die Auflösung der Metaphysik seit der Renaissance. Als Gründe dieser Auflösung erscheinen: Erstens die historische Kritik, welche die unübersehbare Fülle und Vieldeutigkeit des historischen Stoffes erfaßt, der aus diesem Grunde auch ganz anders deutbar ist, als es die mittelalterliche, dogmatisch-absolutistische Metaphysik wollte; zweitens die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft, welche die substanzialen Formen zersetzt: Substanz, Ursache, Kraft erscheinen nun nicht mehr als absolute Realitäten, sondern als bloße Hilfsbegriffe der Erkenntnis. Endlich drittens die Selbstbesinnung des Menschen. Die Entwicklung der Psychologie löst das andere An-sich, den Seelenbegriff auf. So wird allenthalben — in Historie, Natur- und Geisteswissenschaft — das Absolute aufgelöst; die metaphysische Intuition ist zwar ein Grunderlebnis, die einzelnen metaphysischen Systeme erscheinen aber als historisch begrenzte Begriffsdichtungen. Die Weltanschauung ist nicht Erkenntnis des Absoluten, sondern sie geht aus der gesamten Lebensstruktur des sie schaffenden Geistes hervor. So gelangt auch bei Dilthey der Begriff des „Lebens“ zu grundlegender Bedeutung; dieser Lebensbegriff der modernen Philosophie ist nicht der wertfreie Lebensbegriff der Biologie, sondern vielmehr der wertende, mit dem Begriffe der Kultur verwandte Lebensbegriff der Geschichte. Neben diesem Lebensbegriff aber hat keine Form von Philosophie, Religion, Staat absolute Gültigkeit; selbst die philosophischen Kategorien gelten nur historisch — für eine bestimmte Stufe des Erlebens für eine bestimmte Kultur, nicht etwa absolut.

Endlich ein letztes Symptom des modernen Relativismus ist die moderne Psychologie und Psychoanalyse. Die Seele wird in den natürlichen Kausalzusammenhang eingefangen. Freilich läßt sich vom Standpunkte der Psychologie niemals ein Sollen begründen. Die Kulturwerte sind kausal nicht zu begründen. Hier — in den Fragen des Lebens und der Erziehung — wird also das Problem des modernen Relativismus akut.

Um aus dieser Intellektualisierung, aus diesem notwendigen kulturverneinenden Naturalismus, für den eigentlich nur die Nützlichkeit ein regulatives Prinzip ist, herauszukommen, erwächst die Sehnsucht nach dem festen Standpunkt und Boden. Es erwächst in unserer Zeit die Sehnsucht nach Erlösung von der Flucht der Erscheinungen, die nirgends haltmachen läßt, die Sehnsucht nach dem absoluten, normativen, überhistorischen Prinzip, das uns den Glauben an die Kultur wiedergeben soll. Aus dieser Sehnsucht ist also die neureligiöse Bewegung unserer Tage zu verstehen. L. von Bertalanffy, Kufstein.

Ein hebräisches Spinozawerk. Von Dr. Jakob Klatzkin.

Daß in der modernen hebräischen Literatur die wissenschaftliche Produktion überhaupt hinter der dichterischen noch zurücksteht, erklärt sich unschwer aus äußeren Umständen. Verwunderlich bleibt immerhin, daß nicht wenigstens auf dem Gebiete der Philosophie, wo sich sonst der jüdische Geist besonders gern zu betätigen pflegt, mehr geleistet wird. Zwar gibt es hier verschiedene neuhebräische Übersetzungen und eine Reihe gelegentlicher Einzelarbeiten, aber nur sehr wenig eigene und eigentliche Bücher. Zu den wenigen Ausnahmen gehören vor allem die hebräischen Schriften des auch in deutscher Sprache literarisch schaffenden Dr. Jakob Klatzkin, die in den letzten Jahren kurz nacheinander erschienen sind: ein Buch über Hermann Cohen, eine Sammlung philosophischer Essays unter dem für die Denkrichtung des Verfassers bezeichnenden Titel Q'raim (Risse) und ein Spinozawerk, dessen erster Band Leben und Lehre des Philosophen behandeltt, während der zweite eine moderne Übersetzung der Ethik bietet[1]). Diese beiden zusammengehörigen Spinozabücher scheinen mir das wissenschaftlich Wertvollste des bisherigen hebräischen Schaffens Klatzkins, und ich halte es für angezeigt, die Aufmerksamkeit weiterer philosophisch interessierter Kreise auf sie zu lenken.

Die Übertragung der Ethik will nicht einfach die hebräische Literatur um das Hauptwerk eines Klassikers der Philosophie bereichern, sie erhebt vielmehr den Anspruch, ein tieferes Verständnis des Werkes als irgendeine andere Übersetzung, ja sogar als das lateinische Original selbst zu ermöglichen. Das ist keine paradoxe Überheblichkeit des Übersetzers, dessen Denken im allgemeinen freilich eine gewisse Vorliebe für Paradoxien verrät, sondern als eine rein sachliche Behauptung gemeint. Klatzkin vertritt nämlich, gestützt auf eingehende Untersuchungen, die Auffassung, daß Spinoza zwar von den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters in Einzelheiten seiner Lehre durchaus nicht so abhängig ist, wie man häufig annimmt, desto mehr aber unter dem Einfluß ihrer Sprache und Terminologie steht. Er hat oft Termini aus dem hebräischen religionsphilosophischen Schrifttum angewandt, die sich im Lateinischen nur schwer und unvollkommen wiedergeben ließen, zumal Spinoza kein starker Lateiner gewesen sei. So muß der lateinische Text notwendig zu mancherlei Irrtümern und Mißverständnissen führen. Als Beispiel diene der wichtige Terminus idea. Daß er nicht „Vorstellung" bedeutet, ist klar, da Spinoza dafür imaginatio gebraucht und etwas ganz anderes damit meint. „Idee" ist wie idea selbst vieldeutig und erklärt gar nichts. Zudem kommt man ins Gedränge, wenn ideatum wiedergegeben werden soll. Die Deutschen sagen „Gegenstand". Allein abgesehen, daß sie damit sprachlich wie begrifflich jeden Zusammenhang

---

[1]) Baruch Spinoza, Chajaw, sepharaw, schitatho. Verlag Stybl. Leipzig 5683. — B. Spinoza, Torath hammidoth. Ebenda 5684.

zwischen idea und ideatum zerreißen und deren Korrelationsverhältnis nicht zum Ausdruck bringen, werden sie zur völligen Sinnentstellung genötigt, sobald die Worte res ideatae auftauchen. Sie schreiben jetzt „gegenständliche Dinge" (Baensch) — eine Tautologie und ein Fehler obendrein. Die Franzosen übersetzen richtiger, aber weitschweifig „des choses dont il a l'idée". Die ganze Unklarheit und Schwierigkeit entfällt im Hebräischen. Spinoza meint einfach den besonders bei Maimonides üblichen hebräischen Terminus muskal, worauf er selbst Ethik II, Lehrs. 7, Anmerkung hinweist. Sekhel = intellectus, Verstand; maskil = Verstehen, Erkennen; muskal = idea also = das Gedachte, Erkannte; debharim muskalim = res ideatae = gedachte, erkannte Gegenstände.

Ich möchte meinerseits bemerken, daß schon Stern res ideatae richtig mit „gedachte Dinge" übersetzt, ebenso Dunin-Borkowski von ideatum als „erkanntem Gegenstand" spricht. Indessen zeigt das Beispiel, daß sich tatsächlich die eigentliche Meinung Spinozas im Hebräischen besonders adäquat ausdrücken läßt. Man kann der Forderung Klatzkins zustimmen, daß fortan keine Übersetzung der Ethik in eine europäische Sprache an seiner hebräischen Übersetzung achtlos vorübergehen darf.

Ernste Beachtung verdient auch Klatzkins Buch über Spinoza. In vier Abschnitten behandelt es Leben, Schriften, Quellen und das System. Anmerkungen und eine ausgewählte Bibliographie, in der man ungern Alfred Wenzels „Die Weltanschauung Spinozas" vermißt, ergänzen das Werk, dem 4 Bildnisse des Philosophen eingefügt sind.

Bei der Ausdehnung der Spinozaliteratur mag es schwer sein, auf diesem Gebiet noch viel wesentlich Neues zu bringen. Trotzdem ist es dem hebräischen Autor in mancher Hinsicht gelungen. Vor allem erhalten wir ein neues und, wie ich glaube, richtigeres Bild von der Persönlichkeit des Philosophen. Spinoza war hiernach keineswegs die Nazarenergestalt, zu der ihn eine gutgemeinte verweichlichende Idealisierung verfälscht hat. Er war kein Heiliger und Asket, kein Sanfter und Demütiger, auch kein auf einsamem Bergesgipfel stehender Übermensch. In Wahrheit gehört er zu den größten und entschiedensten Lebensbejahern, zu den ganz Positiven und Diesseitigen, der für die Gesellschaft gegen Einsamkeit und Isolierung Stellung nimmt, ein Mann voll starken Gefühls, stets in lebhaftem Verkehr mit Menschen und für alle Vorgänge der Umwelt interessiert — aber freilich zugleich von gewaltiger Selbstbeherrschung, ein Bescheidener und Genügsamer, vornehmlich seiner Forschung lebend, die seine höchste Lust ist, und diesem zentralen Lebensinhalt alles ein- und unterordnend. Spinoza war der typische altjüdische Gelehrte, der typische „talmid chakham", nur daß er anstelle des Talmud die Philosophie gesetzt hatte. So zeigt auch sein Hauptwerk, die Ethik, formal eine frappante Ähnlichkeit mit dem Schulchan Arukh. Hier wie dort pedantisch gründliche, trockene, knappe Entscheidungen, eine Art grausamer, kalter Gesetzlichkeit. Liest man jedoch

zum zweiten- und drittenmal, dann fühlt man die verhaltene religiöse Glut, das unterirdische Rauschen mächtiger Lebensfluten, erkennt die Schamhaftigkeit einer großen Seele, die ihre Kämpfe und Leiden, ihr Glauben und Denken in keusche, verschwiegene, strenge Gesetze und Formeln verschließt. „Ein Sang an die Natur und ein Gebet zu Gott“ ist dergestalt im letzten Grunde der „Schulchan Arukh“ des Spinoza. Kein Wunder, daß die Ethik gerade auf die großen Dichter und Dichterphilosophen des 18. Jahrhunderts so beträchtlichen Einfluß gewann: sie wurden von der geheimen Poesie des Werkes angezogen, während die eigentlichen Philosophen ziemlich unberührt bleiben mußten, da die Kantische Umwälzung der spinozistischen Metaphysik den Weg abgeschnitten hatte.

Einen dunklen Schatten auf das Charakterbild Spinozas wirft sein Verhalten zum Judentum. Mit der Geschichte des Bannes läßt es sich nicht rechtfertigen. Er bildet, im Lichte jener Zeit gesehen, keineswegs ein Beispiel für die erschreckliche Grausamkeit fanatischer Rabbiner, als welches er meist hinzustellen beliebt wird. Vergleicht man das Vorgehen des Rabbinerkollegiums mit den Urteilen christlicher Gerichte gegen ketzerische Zeitgenossen Spinozas, wie etwa Adrian Kurbag, so muß man sagen: ein Glück für Spinoza, daß er vor ein jüdisches Tribunal kam! Übrigens hat er später unwillkürlich selbst die Rechtmäßigkeit der Verurteilung anerkannt. Im Theol.-pol. Traktat wird unbedingter Gehorsam des Einzelnen gegenüber den Gesetzen der Obrigkeit gefordert und rücksichtslose Bestrafung jeder Auflehnung. War also der Jude Spinoza nicht den Gesetzen der jüdischen Gemeinschaft und den Weisungen ihrer Obrigkeit strengen Gehorsam schuldig? Seiner eigenen späteren Lehre gemäß wurde er wegen schwerer Übertretungen der Gesetze seines Volkes (nicht etwa wegen freier religiöser Gedankenäußerungen, die allein ein jüdisches Gericht gar nicht bestrafen kann) rechtens verurteilt. Und schließlich: der Bann und die Ausstoßung berührten ihn nachweisbar wenig mehr. Er war schon gegangen, bevor man ihn gehen hieß. Der Bann erklärt demnach nicht viel. Es gibt keine Entschuldigung für die Gehässigkeit und Ungerechtigkeit, die Spinoza dem Judentum gegenüber an den Tag legte und im Theol.-pol. Traktat, auch in rein philosophischer Hinsicht einer argen Versündigung gegen seine echte Lehre, die Ethik, verewigt hat. Klatzkin faßt sein charakteriologisches Gesamturteil über Spinoza, ein Wort Lavaters benutzend, in dem Satze zusammen: Genug, daß er ein menschlicher Mensch unter den kaum menschlichen Menschen war.

Klatzkins Stellung zum Theol.-pol. Traktat scheint mir allzustark von Hermann Cohen beeinflußt. Kein Unbefangener, der das Judentum kennt, wird leugnen, daß dieser Traktat viel Gehässiges, Falsches, handgreifliche Ungerechtigkeiten enthält und nicht auf der Höhe des philosophischen Hauptwerkes steht. Aber die Kritik schießt über das Ziel. Wichtige Einwände Cohens, die Klatzkin übernimmt, sind jüngst von Leo Strauß nachgeprüft und, wie ich glaube, erschüttert worden („Der

Jude“, 8. Jahrgang, Heft 5/6). Auch manche mehr nebensächlichen Vorwürfe, die man erhoben hat, erweisen sich vielleicht bei genauerer Untersuchung als hinfällig. N. Porges hat beispielsweise einmal gezeigt, daß Spinoza nicht böswillig die Juden oder die Rabbiner oft „Pharisäer“ nennt, sondern lediglich einem unter den Amsterdamer Juden damals entstandenen Sprachgebrauch folgend, von den traditionsgläubigen Juden als Pharisäern spricht im Gegensatz zu den andersdenkenden, wie etwa Uriel Acosta, die „Sadduzäer“ geheißen wurden (Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums, 1917, Heft 3/6). —

Eine ausführliche Behandlung erfährt in Klatzkins Buch naturgemäß die Lehre Spinozas, d. h. die Ethik, die dafür allein in Betracht genommen werden dürfe. Auch hier versucht der Verfasser manches neu zu beleuchten.

Die meisten Philosophen sind von der Idee des Unendlich-Kleinen beherrscht, was Verneinung und Analyse bedeutet. Dagegen steht das Denken Spinozas im Zeichen des Unendlich-Großen, d. h. der Bejahung und Synthese. So begreift sich leicht die Eigenart seines Systems. Es muß dogmatisch sein gegenüber dem Kritizismus, der analytisch verfährt, nicht nur die Dinge, sondern auch das Denken zergliedert. Aus dem gleichen Grunde ist Spinoza trotz des Anscheins durchaus antimathematisch gerichtet — wenigstens was in der Neuzeit unter Mathematik verstanden wird — und bildet den stärksten Gegensatz zu wirklich mathematischen, d. h. analytischen Denkern, wie z. B. Descartes, dem Erfinder der analytischen Geometrie. Die Lehre Spinozas, des Synthetikers, gehört ferner ganz und gar zu den religiösen Lehren, die ebenfalls synthetisch, bejahend sind, auf das Unendlich-Große eingestellt. Ja, sie übertrifft noch die großen religiösen Systeme: ihr fehlt sogar der Rest analytischen Denkens, der sich bei den letzteren in den Fragen nach dem Woher der Dinge, nach der Schöpfung und was damit zusammenhängt, findet. Denn bei Spinoza gibt es keine Zeit und Entwicklung, kein in Momente zerlegbares Nacheinander, vielmehr nur ein ewiges, schlechthin seiendes Zugleich und Nebeneinander.

Den Schlüssel zum Verständnis des Spinozismus liefert der Begriff der Attribute. Klatzkin erklärt sie als Gesichtspunkte der Seinserfassung, aber nicht im Sinne nur subjektiver Erkenntnisformen, sondern so, daß sie unmittelbar das Sein, die volle Realität der unendlichen Substanz zeigen. Man kann überhaupt die ganze Lehre Spinozas eine Lehre der Gesichtspunkte, der verschiedenartigen Betrachtungsweisen nennen. Die Substanz z. B. läßt sich erkennen unter dem Gesichtspunkt der Unendlichkeit, in ihrer Absolutheit, oder unter dem der Endlichkeit, nach ihren einzelnen Affektionen, Modi. Die Affekte zerfallen in Handlungen und Leiden. Da der Substanz jedoch keine Leiden eigen, woher stammen diese dann? Insofern man die Substanz als solche betrachtet, gibt es nur Handlungen, sieht man dagegen auf den Modus, den Menschen als Modus, so gibt es auch Leiden. Die Modi sind

notwendig und unendlich, insofern sie als aus den göttlichen Attributen folgend oder auf die Substanz bezogen betrachtet werden; sie sind nicht notwendig und endlich als Einzeldinge für sich angesehen.

Klatzkin weiß natürlich genau, daß trotz alledem der Lehre Spinozas noch genug innere Schwierigkeiten und zahlreiche Unklarheiten anhaften. Schon die Grundlegung des Systems ist widerspruchsvoll. Wie können wir das ewige und unendliche Wesen Gottes adäquat erkennen, wenn uns nur zwei seiner unendlichen Attribute erkennbar sind? Und ebenso unzureichend wie der Anfang erweist sich der Abschluß des Ganzen. Wenn in der menschlichen Seele eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes existiert (Ethik II, 47), was gibt es dann Leichteres, als Gott zu erkennen, gut zu sein, die höchste Glückseligkeit zu genießen? Und doch muß Spinoza am Ende der Ethik zugestehen, daß dies zu den schwierigsten und seltensten Dingen gehöre. Die beiden Fragen bezeichnen die Anfangs- und Endgrenzen des spinozistischen Systems. Es liegt eingeschlossen zwischen seiner geometrischen Methode und seiner unbewußten Grundvoraussetzung, dem Glauben an die Vernunft des Seins und des Menschen. Denn Spinoza war voll blinden und fanatischen Glaubens an den Intellect.

Mit Klatzkins Spinozawerk hat die neuhebräische Literatur wohl erstmals der allgemeinen philosophiegeschichtlichen Forschung einen beachtenswerten Beitrag geliefert. Später gedenkt Klatzkin, eine größere systematisch-philosophische Arbeit vorzulegen. Wenn erst einmal der Plan einer hebräischen Universität in Jerusalem zu fortschreitender Verwirklichung gelangt, wird sich allmählich auch eine eigene hebräische Philosophie entwickeln, gewiß nicht zum Schaden der philosophischen Wissenschaft überhaupt.

A. Schlesinger.

Gegen Spengler. Eine Auseinandersetzung mit Nölting und Spengler von Dr. Ludwig Stein, Berlin 1925, Philo-Verlag.

Drei Vorträge Prof. Nöltings über das Problem einer nationalen Kultur haben Verf. zu vorliegender Schrift Anlaß gegeben. Es sprechen in ihr gewissermaßen zwei Autoren, Nölting, durch Steins Eingehen auf erwähnte Vorträge, und Stein durch Anfügung seines eigenen Standpunktes als Ergänzung des Nöltingschen. Den Ausführungen Nöltings schickt Verf. eine von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes cultura hergeleitete Definition des Begriffs „Kultur" und daran anschließend eine Zusammenfassung der Spenglerschen Geschichtskonstruktionen voraus, an denen er nun Nölting vernichtende Kritik üben läßt. Beide Philosophen setzen dem Spenglerschen Pessimismus einen gesunden Optimismus entgegen. Auch Nölting findet in der jetzigen Kultur noch Unsicherheit, speziell in der unsrigen Uneinheitlichkeit und Zerrissenheit. Viele, die das beklagen, geben dem Eindringen fremdstämmiger Elemente, besonders des Judentums, schuld. Dieser Vorwurf hält vor objektiver,

kritischer Prüfung nicht stand, ergibt sich doch als Tatsache ein Schaffen von Kulturwerten des deutschen Judentums, das weit über seine prozentuale Bedeutung hinausgeht. Unsere Kultur, „aus Verschmelzung von Humanismus und Renaissance entstanden“, ist als Herrenkultur noch nicht Besitz des ganzen Volkes geworden. Ihr Bestand hängt davon ab, ob sie auf dem Wege sozialer Gerechtigkeit allen Schichten Gemeingut wird.

An diese Grundideen und Forderungen schließt nun Stein an. Der von Begriffen geleitete Kulturmensch sieht die Welt als geordnetes Erlebnis, wie er durch Rechts- und Staatsgrundgesetze seine geordnete Stellung auch im Staate findet. Aus dem Chaos schafft er sich den Kosmos; deshalb benötigt er für das Universum ein einheitliches Weltprinzip, Gott. So gelangen alle Kultursysteme auf einen letzten Einheitsgrund — eine Erweiterung der Nöltingschen Kulturphilosophie. Sehen wir von dem theistischen Einschlag ab, so zielt in der Tat jede Philosophie bis zum naturwissenschaftlichen Monismus auf eine letzte Einheit ab, indem sie die Icheinheit logisch auf die Welteinheit überträgt, oder wie Stein diese Übertragung nennt, „die Mathematik der Natur begreifen, die Gesetze der Logik respektieren“. So kleiden sich alle religiösen Weltanschauungen in ein metaphysisches Gewand, wobei man zwei Grundtypen unterscheiden muß, den religiösen Pessimismus und den religiösen Optimismus, für die Verf. den je prägnantesten Ausdruck findet in „Es war“ und „Es wird sein“. Beide treten nebeneinander, nicht nacheinander auf. Ihre zeitliche Gleichsetzung widerlegt Spengler, insofern er den Untergang als das notwendige Resultat einer Entwicklung folgert, und die Charakterisierung dieser Grundtypen als bloßer Anschauungen nimmt Sprengler das Recht, aus einer bloßen Anschauung heraus die Verwirklichung des Pessimismus als geschichtliche Notwendigkeit zu erweisen. Eine romantische Geschichtsklitterei trägt keinen Erweis der Zukunft in sich, und Stein hat recht, dem Spenglerschen Pessimismus aus besseren Gründen einen Optimismus entgegenzusetzen, dessen Realisierung er zwar ebenfalls nicht verbürgt, aber aus dessen hoffnungsfroher und tatschöpfender Kraft ein neuer, weiterer Aufstieg der Menschheit sich ergeben kann, auch dann, wenn man für das Ende des optimistischen „Es wird sein“ die Wissenschaft durch den Glauben ersetzen muß.

Aber nur die Religion und die Weltanschauung des Optimismus führen die Menschheit den Weg bergan, nur sie wecken Ideale, die „wir nur erstreben, aber nicht erreichen“, die uns gleichwohl vorwärts bringen. Hierfür prägt Stein das begeisternde und tröstende Wort: „Das Heil des Menschengeschlechts liegt nicht hinter uns, sondern vor uns“. So stellt sich diese kleine Schrift in Wahrheit in den Dienst der Menschheit, indem sie ihr den Glauben an eine bessere Zukunft gibt und sie damit wahrem Humanismus und seinen Begleitern, Universalismus und Pazifismus, zuführt. P. K.

Nemesii Premnon physioon sive *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber ab Alfano in latinum translatus. Recognovit Carolus Burkhard. Lipsiae 1917. Teubner. S. XI u. 154.

Die Wichtigkeit dieser Schrift für die Geschichte der Philosophie und besonders des jüngeren Platonismus ist namentlich durch W. Jaeger beleuchtet worden. Der griechische Text, zuletzt von Fr. Matthäi (Halle 1802) herausgegeben, entbehrt noch einer genügenden Bearbeitung. Obige alte Übersetzung hat C. Holzinger entdeckt und im Jahre 1887 herausgegeben. Da sich seitdem noch mehrere, z. T. bessere Handschriften von ihr gefunden haben, hat der um Nemesius auch sonst verdiente C. Burkhard eine neue Bearbeitung für die Bibliotheca Teubneriana nach allen Regeln neuerer Editionstechnik besorgt. Ich muß gestehen, es ist mir zweifelhaft, ob das nötig war. Diese Übersetzung hat nur insofern Wert, als sie eine der ältesten Handschriften oder sogar die älteste des Nemesiosbuches vertritt. Burkhard hat selbst eine neue Ausgabe des griechischen Textes vorbereitet; es würde genügt haben, wenn er das Ergebnis vorliegender Arbeit in den Apparat dieser Ausgabe verarbeitet hätte. Leider ist er vor dem Erscheinen des vorliegenden Werkchens gestorben; die Korrektur und die Anfertigung des nützlichen Index nominum hat Friedrich Lammert besorgt. Von ihm ist auch, wie ich höre, die neue Ausgabe des griechischen Textes zu erwarten. Zweifellos wird ihm dabei diese Alfanusausgabe wesentliche Dienste leisten. Ich habe ihr erstes Kapitel mit dem griechischen Texte Matthäis verglichen und öfters gefunden, daß ihre Lesung für dessen Herstellung wichtig ist. Der neue Herausgeber wird vor allem, wie das Verhältnis der griechischen Handschriften zueinander, so auch das der Alfanusübersetzung (und auch der oft mit ihr übereinstimmenden der Burgundia) zu jenen feststellen müssen. Burkhard hat ja diese Fragen in mehreren Heften der Wiener Studien behandelt. — Ich möchte bei dieser Gelegenheit auf Lammerts wertvollen Aufsätze über Ptolemaios *Περί κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ* in den Wiener Studien (Bd. 39, 40 und 42) sowie im Hexones (57,2) hinweisen.

Robert Philippson, Magdeburg.

Σύστημα Ἠθικῆς ὑπὸ Χρήστου Ἀνδρούτσου. S. 384. (System d. Ethik von Christos Androutsos, Prof. an der Universität Athen.)

Die Anfänge der Ethik als selbständige Disziplin gehen erinnerlich auf Aristoteles zurück. Seit jenem großen Philosophen hat sich diese Disziplin die Jahrhunderte hindurch von verschiedenen Gesichtspunkten aus nach verschiedenen Richtungen entwickelt. Indessen ist kein Werk erschienen, wobei man sich das Ziel gesteckt hat, das gesamte ethisch-wissenschaftliche Gebäude auf einheitliche Basis zu legen. Man dürfte sich sogar dahin äußern, daß in der gesamten Weltliteratur Werke über Ethik, in systematischer rein philosophischer Darstellung ausgeführt, kaum existieren; von der deutschen Literatur freilich abgesehen, die einige auf die Ethik sich beziehenden, von metaphysischen Voraus-

setzungen ausgehenden Werke aufzuweisen hat. Daher ist das hier angezeigte Werk des bekannten griechischen Theologen und Philosophen mit besonderer Freude zu begrüßen. Dieses Werk ist in der Tat epochemachend und wird sicherlich zur Lösung mancher die Ethik betreffenden wichtigen Probleme beitragen; denn es ist dem Verfasser gelungen, einerseits die bis jetzt in der Ethik herrschenden verschiedenartigsten Prinzipien in bezug auf Handeln, Glück, Egoismus, Altruismus usw. zu beseitigen und bei persönlichen sowie sozialen Handlungen einen ethischen Maßstab gelten zu lassen, anderseits die bis jetzt fast immer gezogene Grenze zwischen christlicher und philosophischer Ethik fallen zu lassen und auf diese Weise alles, was mit der Ethik in Zusammenhang steht, als etwas Einheitliches vorzulegen. Nach Professor Androutsos bildet die christliche Religion keinesfalls die Quelle der Ethik; sie geht nur von der Vernunft aus. Die christliche Religion stellt sich als diejenige Machtvollkommenheit dar, welche die Vernunft leitet, beleuchtet und verstärkt und weiterhin das Gute zu praktischer Übung in entsprechender Weise ethisch betont. In dieser Hinsicht weist das Werk des griechischen Gelehrten eine vollkommene Originalität auf. Davon abgesehen, kann man aus mehreren Gründen an diesem Werk eine aufrichtige Freude haben. Verwertung der diesbezüglichen Literatur ohne jene Voreingenommenheit, vorzügliche Einteilung des Materials, Klarheit bei Denken und Darstellen, Verwendung korrekter Terminologie sind besonders hervorzuheben. Niemand wird an die Probleme der Ethik sich heranmachen, ohne aus dem Studium vorliegenden Buches reiche Belehrung zu ziehen.

Druck geschmackvoll, Preis (ein englisches Pfund) sehr mäßig.

N. B.

Ludwig Feuerbach, Die Unsterblichkeitsfrage. — Das Wesen der Religion. Leipzig 1923. Kröner. 8°.

Als Band 26 und 27 der Krönerschen Taschenausgabe erscheinen die beiden Werke Ludwig Feuerbachs mit Einleitungen von Dr. Heinrich Schmidt. Der radikale Positivist und Religionsleugner ist heut weniger zeitgemäß als je, da Mystik und Okkultismus zu neuer Herrschaft zu gelangen scheinen und allerlei metaphysische Strebungen eher zu Feuerbachs Antipoden Hegel hinleiten. Uns mutet diese Predigt zum Atheismus, der Gottfried Keller sich verpflichtet und dankbar bekennt, flach und unwissenschaftlich an. In früherer Zeit galt sie viel und will als Glied in der Entwicklungskette immer gewertet sein. So sei die Ausgabe begrüßt, zumal in dem Gefühl, daß Feuerbachs Idealität trotz alledem in der Tendenz zu menschlicher Erhebung durchschimmert, und diese involviert das Gegenteil eines materialistischen Atheismus. Fries.

Zur Geschichte der Philosophie.

Von Ueberwegs Grundriß liegt der dritte Teil in zwölfter Auflage in der Bearbeitung von Frischeisen-Köhler und Moog

vor. Er umfaßt auf 811 Seiten die Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts (Mittler u. Sohn). Stichproben zeigen die gründliche Gediegenheit des schönen, kostbaren Werks, das ebenso wie Müller-Freienfels' Philosophisches Wörterbuch zu dem unentbehrlichen Rüstzeug jedes philosophisch Arbeitenden gehören muß. Ein Literatoren- und Philosophenverzeichnis schließt sich an. — Als VIII. Band einer Philosophischen Handbibliothek katholischen Charakters gibt sich Max Ettlingers „Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart" (1924, Pustet, München), die in durchaus sachlicher Weise und mit großer Klarheit die Strömungen des 19. Jahrhunderts entwickelt. Sympathisch berührt die Unvoreingenommenheit dem Neovitalismus gegenüber und die Anerkennung für Drieschs Lehre. Man findet eine vorzügliche Führung durch die neuesten Strömungen. — Platons Leben heißt eine kurze Schrift des Schweizers Ernst Howald (Zürich, Verlag Seldwyla), die merkwürdigerweise Platons Briefe als echt zugrunde legt, sonst aber über den Dreiklang des Platonischen Lebens mit seinen zwei Zäsuren gute Kunde gibt. Die Beziehungen zu Dionysios und Dion werden klar und mit guter Würdigung der Konsequenzen für Platons Innenleben gezeichnet. Wir spüren ein innerliches Nacherleben. — Zum Kantjubiläum bringt Heinrich Rickert eine sehr ernste Würdigung „Kant als Philosoph der modernen Kultur" (1924, Mohr), in der er Kants Stellung zu einer Synthese unserer zwiespältigen Kultur darlegt. Es ist wohl eine Einheit zwischen praktischer und theoretischer Vernunft, zwischen Glauben und Wissen möglich, und wenn der Glaube, die Religion auch immer an erster Stelle stehe, so bleibt die Wissenschaft doch gleichberechtigt. Die hohe Gedankenstrenge des Buches wirkt wohltuend, mancher modernen, unsachlichen Dilettanterei gegenüber. Carl Fries.

Ausgaben.

Kants „Kritik der reinen Vernunft" gibt Raymund Schmidt zum Jubiläum in Reclams Verlag heraus. In der Textrezension folgt er der alten Kehrbachschen, Varianten und Konjekturen sind unter dem Text vermerkt. Das Buch ist Hans Vaihinger gewidmet. — Fritz Medicus gibt bei Meiner die „Wissenschaftslehre" von Fichte nach der von Dr. Wendel im Jahre 1909 entdeckten Niederschrift eines Hörers und nach dem Druck von 1834 heraus. Fichte hat die Vorträge 1804 gehalten. — Fichtes Reden an die deutsche Nation gibt Hermann Schneider bei Kröner als Taschenausgabe heraus. Eine Einleitung betont die Zeitgemäßheit des Werks auch für uns. — Im gleichen Verlag gibt Hans Leisegang Schleiermachers Schrift „Über die Religion" mit einer langen historisch-religionsphilosophischen Einleitung und einigen Literaturangaben heraus, unter denen ich Th. Kappsteins schönes Buch: Die Philosophie Schleiermachers, vermisse. Carl Fries.

Soziologische Abteilung.

Herausgegeben von **Gottfried Salomon.**

I.

Staat und Gesellschaft bei Bossuet.

Von

Georg Lenz (Hamburg).

Daß die neuere Philosophie dem mittelalterlichen Denken gegenüber ein Prinzip vertrete, dessen eigentümliche Kraft die Menschen zur wahren Anschauung der Dinge erst fähig gemacht habe, ist heute die allgemein verbreitete Meinung. Unterschiede und Zweifel bestehen nur hinsichtlich des Zeitpunktes der philosophischen Erneuerung. Während die einen den Beginn der neuen Ära in das Jahrhundert der religiösen Kämpfe verlegen, sehen andere im Zeitalter der beginnenden Aufklärung den Wendepunkt der philosophischen Fortentwicklung. Gerade die französische Philosophie des 17. Jahrhunderts ist es, die vielfach als Beginn der modernen Philosophie überhaupt bezeichnet wird.

Keine Ansicht aber ist so fest begründet, daß sie nicht fortschreitender Erkenntnis und berechtigtem Zweifel weichen müßte. Auch das Dogma von der zwingenden Kraft des modernen Geistes kann heute nicht ohne Prüfung mehr angenommen werden. Richtig ist zwar, daß dem Beginn der Neuzeit eine neue Anschauung der Philosophie entspricht; daß aber damit ein absolutes Merkmal der systematischen Erkenntnis gefunden sei, kann nicht zugegeben werden. Jede neue Epoche leitet einen neuen Abschnitt in der geistesgeschichtlichen Entwicklung ein. Aufgabe der Ideengeschichte ist es, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Altem und Neuem an solchen Wendepunkten gleichmäßig nachzuweisen, um dadurch eine objektive Würdigung der betreffenden Epoche zu ermöglichen. Aller Unterschied ist relativ. Auch die neuen Ideen sind nur Weiter-

bildung der alten, nicht Darstellung eines absolut geltenden allgemeinen Prinzips. Das 17. Jahrhundert läßt sich in seiner ideengeschichtlichen Struktur — nicht anders wie die vorangehenden und wie die folgenden Jahrhunderte — nur im Zusammenhang mit der Vergangenheit verstehen.

Das gilt nicht zuletzt für den größten Philosophen seines Jahrhunderts, für Descartes selbst. Auch er, der Jesuitenschüler, ist nicht zu begreifen ohne Kenntnis der geistigen Grundlagen des damaligen Frankreichs, jenes Frankreichs, das nach langem inneren Kampf die protestantischen Elemente aus dem Staat ausgestoßen und denselben auf der Grundlage des alten Glaubens neu gefestigt hatte. Die Anschauungen der Scholastik und der sie fortbildenden katholischen Doktrinen hat er freilich nicht übernommen. Im Gegenteil, gerade im Gegensatz zu ihnen hat er seine nicht auf dem Glauben, sondern auf dem Zweifel ruhende Lehre ausgebildet. Die alten Probleme aber sind dadurch nicht andere geworden, und lediglich die neue Lösung ist es, die den Neuerer von den Alten unterscheidet. Diese Lösung ist nun selbst wiederum keineswegs einzig in ihrer Art; die Trennung von Glaubens- und Erkenntnislehre, auf der sie beruht, findet sich in den verschiedensten Systemen der mittelalterlichen Philosophie, und unter diesem Gesichtspunkt dürfte es nicht unberechtigt sein, den kartesianischen Intellektualismus als eine Art von extremem Nominalismus zu bezeichnen, wie denn die moderne Philosophie überhaupt, insbesondere mit ihrer von Kant begründeten kritizistischen Richtung, in der Sonderung der Erkenntnis von der göttlichen Offenbarung noch heute ihre Grundlage gefunden hat. Descartes steht also den allgemeinen Grundlagen der ihm überlieferten katholischen Doktrin keineswegs so ganz fern; wir werden sehen, daß ein Mann des kirchlichen Glaubens, wie Bossuet, auf kartesianischen Gedanken weiterbauen konnte, ohne seiner Stellung und der Tradition seines Amtes untreu zu werden.

Aber freilich, die Besonderheit des französischen Denkens im 17. Jahrhundert, die eigentümliche Richtung, die der französische Geist in dieser Epoche einschlägt und die ihn weit abführt von den gleichzeitigen Theorien eines Grotius, eines Hobbes, eines Milton, soll und darf nicht verkannt werden. Derjenige Begriff, der im Mittelpunkt des kartesianischen Systems steht,

die cogitatio, ist in seiner Besonderheit doch weit genug entfernt von dem Konzeptualismus etwa eines Petrus Abälardus, und die Lehre der Scholastiker vom liberum arbitrium scheint mit der Auffassung vom Willen als einer Gemütsbewegung, wie sie Descartes in seinen Meditationen (III, 11) darlegt, wenig gemein zu haben. Und doch dürfen auch hier die vertikalen Linien der Entwicklung nicht unterschätzt werden. Es sind eben die nationalen Eigentümlichkeiten, die den einzelnen Denkern durch die Zeiten hindurch ihren besonderen Stempel aufprägen; die Vorstellungen, die sie in sich aufgenommen haben, weil sie dem Wesen der Nation entsprechen und die sie kennzeichnen unter den gleichzeitigen Denkern anderer Nationen. Auch die für die kartesianische Philosophie so bezeichnende Rückbeziehung der geistigen Welt in die Sphäre persönlichsten Selbstbewußtseins wird man unter diesem Gesichtspunkt als eine Darstellung des französischen Geistes der damaligen Zeit ansprechen dürfen, und wenn Janet[1]) Recht hat mit seiner Behauptung, daß der „esprit rationaliste et absolu" des Descartes zur französischen Revolution geführt habe, so wird man die damit gemeinte Voraussetzung dieser Bewegung gerade in jenem Zwiespalt zwischen Glauben und Intellekt erkennen dürfen, der die französische Nation seit alters durchzieht und der von den Denkern dieser Nation niemals ganz überwunden worden ist.

Auch der Schriftsteller, dem die vorliegenden Ausführungen gewidmet sind, muß trotz seiner dogmatisch bestimmten Stellung unter dem angedeuteten Gesichtspunkt betrachtet werden.

* * *

Bossuet, der Bischof von Meaux, ist in der deutschen Geistesgeschichte wenig beachtet worden. Diejenige Richtung der allgemeinen Philosophie, die wir eingangs erwähnten, war für den in das Zeitalter der beginnenden Aufklärung anscheinend so schlecht hineinpassenden Mann der Kirche nicht günstig. In der Geschichte der Staatslehre wird er zwar als einer der Begründer der „theokratischen Staatstheorie" in den Handbüchern regelmäßig erwähnt. Da aber diese Lehre selbst im 19. Jahrhundert allgemein als über-

[1]) Histoire de la Science Politique, 3. ed. II, S. 271—272.

wunden angesehen wurde, fand seine Politik auch hier kaum eingehendere Behandlung[1]). Die religiösen Schriften sind trotz ihrer Gelehrsamkeit für die Profanwissenschaften von geringem Einfluß geblieben. Seine rhetorischen Leistungen haben wohl Bossuets Ruf als eines der bedeutendsten Kanzelredner aller Zeiten bis heute erhalten; wer aber darf von sich behaupten, daß er die „Oraisons funèbres“ in extenso gelesen habe?

Und doch verdient das Leben und Wirken des Bischofs von Meaux auch heute noch, gekannt und erforscht zu werden. Nicht nur der Rolle wegen, die dieser Mann in den innerpolitischen Kämpfen des Frankreichs Ludwigs XIV. gespielt hat und die ihn, den Vertrauten des Königshauses, den Erzieher des Dauphin, den Führer der französischen Geistlichkeit im Kampf gegen den päpstlichen Stuhl, zu einem der hervortretendsten Repräsentanten des absoluten Königtums hat werden lassen. Mehr noch sind es die in zahlreichen Bänden enthaltenen, fast alle Gebiete der Religions- und Geisteswissenschaft umfassenden Produkte seiner literarischen Tätigkeit, die der Vergessenheit entrissen zu werden verdienen[2]). Dieser Mann war in der Tat von erstaunlicher Vielseitigkeit und Schaffenskraft. „Pendant la Messe, ou en voyage — so berichtet sein Biograph Bausset —, on observait qu'il avait toujours l'Evangile à la main, plus souvent fermé qu'ouvert, et qu'il était absorbé dans ses réflexions. Aussitôt qu'il était rentré dans son cabinet, on le voyait prendre la plume et écrire rapidement les discours et les instructions qu'il avait puisées dans cette profonde méditation[3]).“ Ihm, dem alle Revolutionen der politischen Welt nichts anderes waren als die Verkettung der Ereignisse, „préparés par la Providence pour l'établissement de la religion et l'instruction du genre humain“, war die in der Bibel enthaltene göttliche Offenbarung die Quelle aller menschlichen Vernunft. „Que ce divin livre ne sorte jamais de vos mains[4]).“ Neben der Konkordienformel lag die Bibel stets

---

[1]) Bluntschli, Geschichte der neueren Staatswissenschaft, 3. A., S. 188, 190f. — Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaft, 3. Bd., S. 376f. — Jellinek, Allg. Staatslehre, 3. A., S. 146.

[2]) Hier benutzt die Ausgabe von 1849: Oeuvres complètes de Bossuet (A. Lebel) Paris, Lyon, T. I—XXX.

[3]) a.a.O. T. XXX, S. 35.

[4]) S. 34.

vor ihm auf dem Tisch. „Je ne pourrais vivre sans cela", pflegte er zu sagen[1]).

Diese religiöse Grundlage seines Denkens ist nun keineswegs ohne philosophische Fundierung. Sie hindert den Bischof nicht, jene allgemeinen Erkenntnisresultate anzunehmen, die einem Descartes das Nebeneinander von Körper und Seele als Grundlage der natürlichen Welt erscheinen ließen. Solche Verbindung von Glaubensregeln und Erkenntnislehre erschien damaligen Zeiten noch nicht als unzulässig. Wer hat trotz aller dogmatischen Gebundenheit Logik und Erkenntnistheorie schärfer ausgebildet als die mittelalterliche Scholastik? Ihren Spuren folgt Bossuet, wenn er — in einem Schreiben an den Papst Innozenz XI. „de institutione Ludovici Delphini" (denn die philosophisch-historischen Schriften B.s sind sämtlich als Instruktionsschriften für seinen Schüler entstanden) — ausführt, daß die Weltweisheit vor allem darin bestehe, „à rappeler l'esprit à soi-même, pour s'éléver ensuite comme par un degré sur jusqu'à Dieu". Dieses „rappeler l'esprit à soi-même" erscheint dem Bischof als der leichteste und sicherste Ausgangspunkt. Von hier aus lasse sich ohne weitläufige Untersuchungen und Studien der Weg zu dem Urheber alles Seins finden. Von Anfang an habe er daher seinen Zögling gelehrt, den Geist als den befehlenden vom Körper als dem gehorchenden Teil zu unterscheiden, damit die Seele, die dem Körper gebiete, ihm Gott darstelle als denjenigen, der die Welt und die Seelen lenke[2]). So habe er seinen Traktat: „de la Connaissance de Dieu et de soi-même" verfaßt, in welchem er die Natur des Körpers und des Geistes abgehandelt und gezeigt habe, daß, wer sich über sich selbst Rechenschaft ablege, Gott am ehesten finde; denn ohne ihn gebe es keine Bewegung, keinen Geist, kein Leben, keine Vernunft.

Die Ähnlichkeit dieser Gedankengänge des französischen Bischofs mit der Grundidee der kartesianischen Philosophie springt in die Augen. Auch für Descartes ist ja der Unterschied von Seele und Körper, der sich auch für ihn mit dem Unterschied von innerer und äußerer Welt deckt, das Entscheidende. Und wie bei Bossuet liegt auch bei Descartes die eigentliche Substanz der Dinge in

---

[1]) S. 35.

[2]) T. XXII, p. 14.

der Vorstellungswelt des Menschen; der Zweifel an der Richtigkeit der eigenen Erfahrung führt schließlich doch nur um so gewisser zu der Annahme einer ersten Ursache aller Bewegung, in der die Gottesidee des Philosophen ihre Darstellung und Begründung erhält. Wir wissen, daß diese erkenntnistheoretische Grundlage von der französischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts übernommen und weitergebildet worden ist. Der Geulinxsche Okkasionalismus beruht auf ihr nicht minder wie die Montesquieusche Auffassung vom Wesen des Gesetzes[1]).

Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß die Fortentwicklung der kartesianischen Philosophie in der Folge weit ab geführt hat von der theologisierenden Richtung eines Bossuet. Schon zu Lebzeiten des Bischofs ist das geschehen. Die quietistische Richtung sowohl, die sich an die Schule von St. Sulpice anlehnt, wie auch manche von den Anhängern Jansens haben die erkenntnistheoretischen Grundlagen Descartes' angenommen. Und vergegenwärtigt man sich, wie weit Fénélon, Zögling von St. Sulpice und späterer Erzbischof von Cambrai, der Erzieher des Herzogs von Burgund, nach Inhalt und Form seiner Schriften von dem Standpunkt seines älteren Amtsgenossen abweicht, so kann man verstehen, daß trotz der gemeinsamen Grundlage ihre Wege weit auseinander laufen. Die Gemeinsamkeit aller dieser Richtungen darf gleichwohl nicht aus dem Auge gelassen werden; sie ergibt sich aus den herrschenden Gegensätzen dieses von religiösen Fragen noch ganz erfüllten Jahrhunderts. Neben den protestantischen Richtungen des Luthertums und des Kalvinismus erfüllen andere theologische Lehrmeinungen damals die denkende Welt: neben dem Jansenismus ist es insbesondere der Sozinianismus, der in seinen verschiedenen Ausbildungen die Gemüter bewegt. Nicht so verschieden nun zwar stellen sich die einzelnen religiösen Richtungen damals dem Beschauer dar, wie sie uns heute ihrer Herkunft nach erscheinen. Bossuet bekämpft die „histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament" eines R. Simon nicht weniger als den „Semi-Pelagianismus" eines Hugo Grotius, denen beiden er Hinneigung zum Sozinianismus vorwirft[2]), obwohl

---

[1]) S. Schmidt-Dorotie, Die Diktatur, 1921, S. 108.

[2]) „Première Instruction", T. III, p. 435. Dissertation sur la doctrine

wir bei Grotius, wenn auch in gemäßigter Form, die kalvinistische Grundlage heute auf das klarste erkennen und feststellen können. Heute sehen wir, daß trotz des gemeinsamen Geistes der Kritik, der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in den europäischen Staaten lebendig ist[1]), die religiösen Fundamente, wie sie im vorangehenden Jahrhundert aufs festeste aufgerichtet waren, unverändert bleiben. Denn die Kritik, mochte sie nun von philosophischer oder von theologischer Seite herkommen, ging doch eben nur so weit, wie die religiöse Anschauung es gestattete. Diese aber fand ihren Urgrund in der Stellungnahme zu den Fragen, die bis dahin die Welt beschäftigt hatten. Welche Frage aber war von größerer Bedeutung als das Verhältnis zur Tradition und die damit zusammenhängende Stellung zu den Grundlehren der katholischen Kirche, wie sie von den Kirchenvätern festgelegt waren? Indem nun die protestantischen Lehren allenthalben auf die Schrift selbst zurückgingen und damit die Bedeutung der Tradition verneinten, handelte es sich bei den katholischen Abweichungen weniger um eine Beseitigung als um eine Korrektur der Tradition; sie suchen das Alte zu reinigen, ohne es verwerfen zu wollen. Gerade darin liegt aber ein Unterschied von weittragender Bedeutung. Denn alle jene Fragen, die mit der Gestaltung der menschlichen Seele und der Bindung des Gewissens zusammenhängen, das heißt eben doch die Voraussetzungen der philosophischen Erkenntnis, werden dadurch mit berührt. Nur so wird es erklärlich, warum die einzelnen naturrechtlichen Systeme eine so verschiedenartige Gestaltung erhalten, je nach den Nationen, in deren Schoß sie entstehen. Und die Richtung, die der französische Geist im 17. Jahrhundert genommen, erhält ihre besondere Beleuchtung durch die Tatsache der Unterdrückung des protestantischen Bekenntnisses innerhalb der französischen Grenzen.

Es ist kein Zufall, daß in den Schriften der damaligen Zeit Augustinus so viel genannt und umstritten wird. So hatte schon Jansenius von den Lehren des Bischofs von Hippo Regius seinen

---

et la critique de Grotius, T. III, p. 475f. Défense de la Tradition. T. III, p. 277f.

[1]) Vgl. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, 2. A., S. 90ff.

Ausgang genommen. Simon beginnt sein oben erwähntes Werk mit einer Kritik dieses Kirchenvaters. Auch Luther war ja durch Augustinus erweckt worden. Durch Augustinus ist in der Tat das katholische Dogma auf eine für die Entwicklung des Abendlandes maßgebend gewordene Grundlage gestellt worden, und es ist nicht falsch, wenn Bossuet in seiner „Défense de la Tradition“ (S. 291) ausführt, daß mit dem Angriff auf Augustin Autorität und Doktrin der ganzen katholischen Kirche in Gefahr geraten müsse. Es leuchtet ein, daß in einem Lande, in dem die Grundlage der patristischen Tradition erhalten worden war — denn das war doch nun einmal das Ergebnis der Kämpfe des 16. Jahrhunderts in Frankreich —, das katholische Dogma die allgemeine Philosophie in ganz anderer Weise beeinflussen mußte als in den protestantischen Ländern. Wenn wir daher oben bemerkten, daß die erkenntnistheoretischen Grundlagen bei Bossuet dieselben seien wie bei Cartesius, so liegt hierin nicht eine einfache Übernahme der Resultate des Einen durch den Anderen, sondern es herrscht zwischen ihnen eine Übereinstimmung, die auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurückzuführen ist. In der Tat ist der katholische Charakter der kartesianischen Philosophie unverkennbar. Nicht nur, daß Descartes selbst ein ernsthafter Anhänger seines Bekenntnisses gewesen ist: der Übertritt der Königin Christine zum katholischen Glauben wird auf ihre Unterhaltungen mit Descartes zurückgeführt[1]), sondern auch der Inhalt seiner Philosophie beweist das. Einer der wichtigsten Angriffspunkte der Reformatoren war die katholische Lehre vom liberum arbitrium gewesen: Hier ist die Stelle, wo die gesamte neuere deutsche, holländische und englische Philosophie ihre eigentliche Grundlage hat. Für den französischen Philosophen konnte es eine erhebliche Abweichung vom Dogma des freien Willens nicht geben. Daß der böse Wille des Menschen das Böse bewirkt, ohne selbst durch eine positive Ursache bewirkt zu werden, wie es Augustinus (de civitate Dei XII, 6ff.) ausführt, ist in der Tat auch für Descartes selbstverständlich. Nur daß er, eben weil er seine Philosophie nicht am Begriff des Willens, sondern an dem des Denkens orientiert,

---

[1]) Oeuvres (Prévost) p. 16.

hierauf nicht näher einzugehen braucht[1]). Sein Gottesbegriff zeigt aber mit Deutlichkeit die enge Verwandtschaft der Lehre Augustins mit der kartesianischen. Wenn bei Augustinus Gott das höchste Wesen ist, dem kein Wesen entgegengesetzt ist und zu dem nur das Nichtsein einen Gegensatz bildet (de civ. Dei XII, 2): wenn Gott als die substantia creatrix erklärt wird, ohne welche die Welt in Nichts versinken müßte (XII, 35); wenn weiter die Welt als das Endliche, in Zeit und Raum Begrenzte (XI, 4), die Seele aber als körperlos gilt (de trinitate X, 13) und wenn schließlich das eigene Denken und das eigene Sein als das einzig Gewisse in uns anerkannt und erklärt wird, so kann, meine ich, an der Ähnlichkeit beider Denksysteme in ihren Fundamenten füglich kein Zweifel mehr bestehen.

Diese allgemeinphilosophischen Voraussetzungen müssen in ihrer Gesamtheit betrachtet werden, wenn eine klare Darstellung derjenigen Begriffe möglich sein soll, deren Erforschung Aufgabe der Politik im theoretischen Sinne ist. Staat und Gesellschaft bei Bossuet sind in ihrer eigentümlichen Gestaltung nur im Zusammenhang mit den allgemeinen Strömungen jenes Zeitalters verständlich.

Schon der Umstand, daß überhaupt eine systematische Darstellung der Politik von Bossuet gegeben wird, ist bezeichnend und wird durch das eben Gesagte erkärt. Descartes konnte eine Politik nicht schreiben. Dort, wo er einmal ein „politisches Thema“ berührt[2]), geht er doch den angerührten Fragen aus dem Wege und begnügt sich damit, seine konservative Gesinnung in Staatsangelegenheiten mit der von ihm betonten Beschränkung auf die eigene Erkenntnismöglichkeit zu begründen, nicht sehend, daß gerade die kritischen Erkenntnissysteme den Keim zu politischer Umwälzung zu enthalten pflegen. Schon Vico hat hervorgehoben, daß die Metaphysik des Cartesius keine Moral zeige, welche zur christlichen Religion stimme[3]), und damit den Unterschied zur

[1]) Oeuvres (Prévost) p. 27: Spinoza nie absolument la volonté libre: Descartes ne la nie pas, mais il place toujours la pensée en première ligne.

[2]) Discours de la Méthode, II. partie (a.a.O. S. 37).

[3]) Lebensbeschreibung, in „Grundzüge einer neuen Wissenschaft“, deutsch von Weber, 1822, S. 57.

kartesianischen Philosophie von der auf dem Boden der Tradition stehenden kirchlichen Lehre erkannt. Ihn, den italienischen Philosophen des beginnenden 18. Jahrhunderts, der die päpstliche Gewalt niemals in Zweifel gezogen hat, mußte die kartesianische Methode, in der sich doch auch die Opposition der konziliaren Tendenzen gegen die päpstlichen Ansprüche manifestiert[1]), zurückstoßen. Und sicherlich ist auf diesen Mangel zurückzuführen, daß die französische Philosophie bis zum Erscheinen des „Esprit des Lois" ein neues System der Staats- und Rechtslehre nicht hervorgebracht hat, in einem Zeitraum, in dem die naturrechtlichen Systeme sich auf protestantischem Boden allenthalben auszubilden begannen.

Gerade dieses Zurücktreten der politischen Theorie im Frankreich des ausgehenden 17. Jahrhunderts führt aber zu den Gesichtspunkten, unter denen die Bossuetsche „Politik", deren Entstehung in das siebente Jahrzehnt jenes Jahrhunderts fällt, uns heute verständlich wird. Vergegenwärtigen wir uns, daß in eben jene Zeit das Vordringen derjenigen Ideen fällt, die — entsprechend dem wachsenden Einfluß Englands in der europäischen Staatenwelt —, auf englischem Boden ausgebildet, heute noch vielen als Beginn der wirklich aufklärenden Epoche unseres Geisteslebens erscheinen. Diese Richtung, die mit dem Ausdruck „Deismus" doch weniger erklärt als benannt ist, findet in der politischen Theorie ihre Darstellung in den Schriften Algernon Sidneys und John Lockes. Filmers „Patriarch", von beiden aufs heftigste bekämpft, ist ihnen gegenüber das Gegenstück zu Bossuets „Politik"; beider Schicksal war mit dem Sieg der neuen Ideen besiegelt, nicht anders wie das des Stuartschen Königshauses, dessen Hinneigung zu Frankreich die englische Politik bis dahin bestimmt hatte.

Der tiefere Gehalt der beiden „Theokratien" wird aber durch diese Entwicklung der Dinge nicht beeinträchtigt. Er beruht auf den religiösen Anschauungen jener Zeit, deren Gemeinsamkeit so groß ist, daß nur auf dieser Grundlage die Abweichungen ver-

---

[1]) Oeuvres: p. 17: Nous trouvons dans sa correspondance une lettre, dans laquelle il explique lui-même, que cette sentence (die Verdammung Galileïs) n'engage nullement la foi d'un catholique, puisqu'elle a été rendue par un conseil d'inquisiteurs et non par un concil.

ständlich erscheinen. Denn daß die Berichte der Heiligen Schrift den geoffenbarten göttlichen Willen darstellen und demgemäß als historische Wahrheit aufgefaßt werden müssen, ist, soweit ich sehe, damals noch nirgends zweifelhaft. Nur über die Art der Auslegung und der Interpretation des göttlichen Willens geht der Streit. Nichts falscher daher, als die Zurückführung der staatlichen Gewalt auf die Vorgänge der Schöpfungsgeschichte, wie wir sie bei Filmer und bei Bossuet finden, kurzer Hand abzufertigen. Auch Hobbes hat sich bemüht, seine Theorien mit den Ansprüchen der Bibel in Einklang zu bringen[1], und bei protestantischen Naturrechtslehren klingen diese Vorstellungen noch im 18. Jahrhundert nach[2]. Diese religiösen Vorstellungen sind nun selbst wiederum der Ausdruck allgemeinphilosophischer Erwägungen, wie sie in Umbildung der griechischen Philosophie das Christentum geschaffen hatte. Augustinus, dessen „Gottesstaat" auch für Bossuets Staatstheorie Vorbild gewesen ist (vgl. de civitate Dei Buch 11ff.), ist ja auch in seinen Andeutungen der Heiligen Schrift nur zu verstehen aus dem Gegensatz zu der heidnischen Lehre und Welt, die zu überwinden sein Ziel war. Ausgangs-

---

[1]) S. de Cive, cap. XVff. Man denke ferner an die Kommentare Newtons zu Daniel und zur Apokalypse (s. dazu Nouvelle Biographie, T. 37, S. 878).

[2]) S. Jellinek, „Adam in der Staatslehre" (Ausgewählte Schriften und Reden, II. Bd., S. 29 u. 32f.), dessen Ausführungen im übrigen die Einseitigkeit seiner Anschauungen aufs deutlichste zeigen. Wenn J. meint, daß erst „der voll belebende Hauch der neu entdeckten klassischen Literatur" die Menschheit zu neuem Leben erweckt habe und daß erst damals „der Mensch, das Individuum, als eine bisher ungekannte Macht" geboren sei („Hobbes und Rousseau" a.a.O. S. 5), während die Staatslehre der Reformatoren von der Basis der mittelalterlichen sich doch nicht entfernte (a.a.O. S. 28), so verkennt er die wahren Antriebe der modernen Welt, die viel weniger in der Abkehr von den religiösen Problemen als in dem Kampf um dieselben zu suchen sind. Der Reichtum mittelalterlicher Staatsphilosophie bleibt einer solchen Auffassung nicht weniger verborgen wie die Erkenntnis der wahren Ursachen ihrer Beseitigung. Daß das Naturrecht von biblischen und religiösen Begriffen ebenso durchsetzt ist, wie die theokratische Staatstheorie, ist übrigens auch J. nicht unbekannt (a.a.O. S. 37). Trotzdem legt er das Filmersche Buch zweimal „nur mit einem Lächeln" aus der Hand (S. 30, S. 11) und spart nicht mit ironischen Wendungen.

punkt hierbei ist seine historische Anschauung: Die Frage nach der Ursache des Untergangs des Römischen Reichs läßt ihn die weltliche Macht als solche verderbt und sündhaft erscheinen. Die heidnischen Götter haben Rom ins Unglück geführt (Buch 4), allein der göttlichen Vorsehung hat das Römische Reich seine Größe zu danken (Buch 5). Gott lenkt die Welt nach seinem Willen; nichts ist zufällig in ihr, alles auf seine Ordnung zurückzuführen. Auch der Wille des Menschen wird durch ihn bestimmt; der böse Wille stammt nicht von ihm, weil er gegen die Natur verstößt, von der er herrührt. „Gott ist die Ursache aller Dinge, die wirkt, nicht aber bewirkt wird[1].“ Wir sehen, die Anschauung von der Notwendigkeit des Untergangs des Reichs schafft eine metaphysische Anschauung von der Verknüpfung alles Geschehens, die unmittelbar auf die Frage nach der menschlichen Natur hinführt. Dem Glauben an die göttliche Gnade entspricht die Überzeugung, daß die ohne den göttlichen Willen vorgenommene Tat schlechthin böse sei. Woraus denn wieder die Notwendigkeit einer Institution folgt, der die Vermittlung der Gnade und Lösung des Menschen von der Sünde obliegt.

Hier ist in der Tat der Punkt, von dem aus die Staatstheorien der folgenden Jahrhunderte bis in die neueste Zeit hinein zu verfolgen und zu erklären sind. Denn hier gerade setzen die reformatorischen Lehren ein, für die der Mensch entweder ganz als von der göttlichen Gnade abhängig und daher in seinem Schicksal vorausbestimmt (so Calvin) oder aber durch eigenes Gebet zur Reinigung seiner sündhaften Handlung imstande ist (so Luther). Beide Anschauungen sind, wie man sieht, der Augustinischen entgegengesetzt und nur in ihren Abweichungen von ihr verständlich; eine Abwandlung auch der metaphysischen Begriffe ist daher alsbald eingetreten und in den Systemen protestantischer Philosophen allenthalben festzustellen. Bossuet ist von diesen Abweichungen unberührt geblieben. Für ihn ist der Sündenfall Adams die Ur-

---

[1]) L. V. c. 9: Causa itaque rerum, quae facit nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes adnumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates.

sache der Sündhaftigkeit der Welt geblieben. Nicht der freiwillige Zusammenschluß der Individuen, der Gesellschaftsvertrag des Naturrechts, sondern die durch jene Sündhaftigkeit entstandene Feindschaft der Völker und Nationen untereinander macht die Einsetzung eines Herrschers notwendig. So kommt er zur Rechtfertigung der weltlichen Gewalt, die eine Schranke hat allein in der Gewissensbindung des Individuums. Der Staat erscheint als eine von Gott eingesetzte, notwendige, wenn auch der geistlichen Gewalt nicht über-, sondern gleichgeordnete Institution.

* * *

Vergegenwärtigen wir uns im folgenden die Grundgedanken der französischen Staatsphilosophie, wie sie uns in seiner „Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte[1]" entgegentreten, und versuchen wir zugleich, dieselben unserer eigenen Forschung nutzbar zu machen.

Die ursprünglich bestehende Einheit der menschlichen Gesellschaft ist durch die Freveltat des Brudermordes zerstört worden. Die menschliche Gesellschaft, berufen zur Zusammenarbeit und zur höchsten Entwicklung, teilt sich in feindliche Gruppen. Die Leidenschaften trennen jetzt die Menschen und machen sie unverträglich. Völker, Stämme, Nationen und sonstige „bürgerliche Gesellschaften" entbehren aus diesem Grunde der die Einzelnen zur Gesamtheit verbindenden Kraft. Es bedarf hierzu einer Autorität, die in der Regierung verkörpert ist und die durch ihr Dasein selbst ihre Rechtfertigung erhält.

Der Fürst ist also Stellvertreter Gottes auf Erden und als solcher die Quelle des Rechts und der Gerechtigkeit. Der Wille des Volkes, der bürgerlichen Gesellschaft als solcher, die ja staatsbildende Funktionen nicht besitzt, kann die Autorität des Fürsten nicht beschränken. Nicht so schrankenlos aber ist seine Macht, daß sie nicht in der Kirche eine von ihr unabhängige, ihr gleichgeordnete Instanz neben sich fände. Weil diese das Prinzip der

---

[1]) T. 25, S. 163.

göttlichen Vernunft in ihrer Lehre darzustellen berufen ist, ist sie dem Willen des Königs nicht unterworfen. Und aus diesem Grunde sind die Untertanen in ihrem Gewissen durch den königlichen Befehl nicht gebunden. Wo ein Widerstreit zwischen weltlichem und kirchlichem Befehl entsteht, da besteht ein Recht des Untertans dem Recht des Königs gegenüber.

Weitreichende Gedanken, die, eben weil sie der kirchlichen Lehre entnommen sind, an die letzten Fragen der Staatsphilosophie heranführen. Es sind die Probleme, die seit alters im Mittelpunkt der Staats- und Gesellschaftslehre gestanden haben. Gibt es — in dieser Fragestellung lassen sie sich vereinigen — eine Instanz über dem Staat, die das Gewissen des Menschen unabhängig vom staatlichen Willen zu binden imstande ist, oder liegt die Bindung des Gewissens in dem staatlichen Befehl als solchem? Gibt es irgendwo in der Welt eine Macht, die den Einzelnen von der Macht des Staates zu lösen berechtigt ist?

Versuchen wir, diese Fragen von unserem Standpunkt aus zu beantworten — denn wenn auch in ihnen das Grundproblem der Staatslehre enthalten ist, so kann die Beantwortung, die der französische Bischof gibt, für unsere Anschauung doch nicht ohne weiteres maßgebend sein —, so dürfen wir dabei nicht vom Begriff des Staates selbst ausgehen, dessen Wesen erst untersucht werden und gefunden werden soll, sondern müssen uns zunächst der Gesellschaft als dem der Sphäre des Einzelwollens zugehörenden Begriff zuwenden.

Auch Bossuet nimmt ja von der „Société générale du genre humain" seinen Ausgang. Das, was er dabei besonders hervorhebt, ist die Universalität derselben. So wie Gott die ganze Welt erschaffen habe, sie lenke und auch die Macht habe, sie zu zerstören, so seien alle Menschen als Brüder des einen Vaters miteinander verbunden; jeder sei des anderen Freund[1]). Dieser sein Ausgangspunkt ermöglicht ihm den Übergang zu den Begriffen Volk, Nation, bürgerliche Gesellschaft und Staat, indem durch die Anknüpfung

---

[1]) I. 1. 6: Nous voyons donc la société humaine appuyée sur ces fondements inébranlables, un même Dieu, un même objet, une même fin, une origine commune, un même sang, un même intérêt, un besoin mutuel tant pour les affaires que pour la douceur de la vie.

des Menschheitsbegriffes an den göttlichen Willen unmittelbar der Weg zu einer begründeten Teilung und Auflösung des Allgemeinen in die Besonderheiten der historischen Welt frei wird. Daß hierbei die Tatsache der Teilung des Menschengeschlechts von der Freveltat der ersten Menschen abhängig gemacht wird, entspricht den Anschauungen des kirchlichen Autors sowie der damaligen Zeit überhaupt und ist — zumal wenn der Gedanke seines biblischen Gewandes entkleidet wird — der eigentliche Kernpunkt der Bossuetschen und — wie wir hinzusetzen dürfen — der katholischen Staatsphilosophie überhaupt.

Freilich muß gerade der Gedanke, daß der Mensch durch seine freiwillige Unrechtstat „insociable" geworden sei und folglich die Fähigkeit verloren habe, aus eigener Kraft eigengesetzliche Gemeinschaften zu begründen, dann Widerspruch erregen, wenn man mit den Autoren des protestantischen Naturrechts im 17. sc. die staatsbildende Kraft in die menschliche Persönlichkeit selbst hineinverlegt. Denn wenn man es für möglich erklärt, daß der Mensch durch eigene Handlung sich selbst aus seiner ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott — denn das bedeutet doch die Vorstellung von einem Urzustand der menschlichen Gesellschaft — herauslöst, so spricht man dem Menschen die natürliche Fähigkeit zu, ohne Willen und Zustimmung einer als höchste Autorität gedachten Instanz eine Tat zu vollbringen —, eine Fähigkeit, die, weil sie als erste menschliche Tat gedacht ist, einer Autorisation durch irgendeine Instanz offenbar doch bedarf. Gewiß, diese Gedanken sind dem modernen Vorstellungsinhalt nicht mehr entsprechend; versuchen wir aber, sie in ihrem Kern zu erfassen, so erweisen sie sich heute nicht weniger aktuell als zu den Zeiten des Naturrechts. Auch heute widerspricht es einer selbständigen Auffassung von der menschlichen Freiheit, dem Menschen die Fähigkeit zuzusprechen, sich aus dem Urgrund der menschlichen Gesellschaft ohne die Autorisation durch eine höchste Gewalt herauszulösen. Mit anderen Worten: auch die erste Tat, wie immer wir sie uns vorstellen wollen, beruht auf einem Gemeinwillen. Sie ist, ob schlecht oder gut — gerade diese wertende Beurteilung hat hier auszuscheiden —, in sich gerechtfertigt. Ihre Folge ist nicht die Verdammung und Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts, sondern sie schafft auf jeden Fall die Möglichkeit, Gutes zu wirken.

Eine solche Auffassung hebt die Vorstellung vom Sündenfall aus dem Licht des Mythos heraus und sucht eine Verbindung der religiösen Vorstellungen des menschlichen Geistes mit der philosophischen Erkenntnislehre. Die katholische Lehre erscheint damit, wenn auch in ihren Konsequenzen nicht haltbar, so doch in ihrer universalen Grundanschauung auch für die moderne Anschauung noch immer von weitreichendster Bedeutung. Die „erste Tat" trennt nicht etwa die menschliche Gesellschaft in sich selbst und löst sie in zahllose bürgerliche Gesellschaften auf, sondern sie drängt lediglich den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft in den der menschlichen Gesellschaft zurück — beide fallen nunmehr wie zwei konzentrische Kreise zusammen — und stellt den Staatsbegriff in seiner Totalität dem Gesellschaftsbegriff gegenüber. Denn der Staat ist eben das Produkt der historischen Tat; als solches tritt er der Gesellschaft selbständig gegenüber, nicht so zwar, daß beide einander feindlich gegenüberstehen, sondern so, daß sie, wie Licht und Schatten, wie Idee und Erscheinung, sich gegenseitig ergänzen und entsprechen.

Diese Anschauung der Dinge mag in der heutigen Zeit manchem befremdlich erscheinen. Aber behauptet muß doch werden, daß nur auf diesem Wege es möglich ist, die Dissonanz der modernen Weltanschauungen, die keineswegs jede für sich als unbedingt berechtigt erklärt werden können, zu einer harmonischen Auflösung zu bringen. Wer vor den hier angerührten Fragen Halt macht und sie als Glaubensangelegenheiten glaubt beiseite lassen zu dürfen, wird der Grundprobleme der Staats- und Gesellschaftsphilosophie niemals Herr werden. Wie kann man hoffen, die Frage nach Wesen und Rechtfertigung der Staatsgewalt endgültig zu beantworten, wenn man die natürlichen Anlagen der menschlichen Persönlichkeit, ihre ethischen und religiösen Bindungen, aus der wissenschaftlichen Betrachtung herauslöst! Auf dem hier eingeschlagenen Wege erst werden ferner die naturrechtlichen Theorien in ihrem Ursprung und ihren Entwicklungszweigen verständlich werden, deren Gegensatz zur theokratischen Theorie allein aus ihrer andersgearteten religiösen Grundstellung erklärt werden kann. Ohne auf die aktuellen Fragen an dieser Stelle weiter einzugehen, seien als Ergebnis des Ausgeführten zum Schluß folgende Leitsätze aufgestellt:

1. Der Begriff der menschlichen Gesellschaft steht im Anfang jeder Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Er ist universaler Natur und stellt das einigende Element in der Entwicklung des Menschengeschlechts dar. Durch die Tat des freien Willens wird der Bestand der menschlichen Gesellschaft nicht zerstört, sondern erst bewährt.

2. Der Staatsbegriff ist unmittelbar als Produkt menschlicher Willenstat aus dem Gesellschaftsbegriff abzuleiten. Er ist gleichfalls universal. Dadurch — und nur dadurch — wird er gerechtfertigt. Er ist überall, wo menschliche Handlungen hervortreten, zu allen Zeiten und in allen Kulturen. Sein Recht hängt nicht von der Form ab, in der er auftritt, sondern von seiner historischen Gestalt, in der das Schicksal der Menschheit begriffen ist.

Rezensionen.

Robert Michels, Bedeutende Männer. Quelle u. Meyer, 1927. 162 S.

Diese charakterologischen Studien, die sich auf Männer verschiedener Länder und Wissensgebiete beziehen, denen das Bemühen um die res publica gemeinsam ist, sind willkürlich ausgewählt, insofern sie Biographien aus dem Bekanntenkreis des Verfassers darstellen und die individuelle Note teilweise stark hervortritt. Es handelt sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die größtenteils im Archiv für Sozialwissenschaft, den Sozialistischen Monatsheften und der Internationalen Monatsschrift erschienen sind. Besonders interessiert der größte Aufsatz dieser Sammlung über August Bebel, in dem eine Typologie des modernen Massenführers und eine glänzende Analyse des Erfolgs von „Die Frau und der Sozialismus" gegeben ist. Bebels Charakter und Bedeutung wird aus der Lage und Art des deutschen Arbeiterstandes erklärt: „Die stete Abwechslung zwischen dem Aufreizen und dem Abwiegeln ist ohnehin eine historisch-logisch gegebene Funktion des sozialistischen Führers in der Partei stark überlegenen Staaten" (22), die praktische und realpolitische Tendenz und die Schwankungen der theoretischen Stellung sind in diesem Aufsatz vortrefflich dargestellt. Bedeutsam ist auch der Aufsatz über Gustav Schmoller mit dem soziologisch interessierenden Hinweis auf Ferreros „Gesetz der Besonderheit" zur Erklärung der Führerstellung dieses Schwaben unter den Vorkämpfern Preußens und der Hohenzollern. Die neupreußische Historikerschule, vor allem Treitschke, ist in ihrer Eigenart besonders hervorgehoben (94—97). Und was vor allem wichtig ist, die Frage nach den Grenzen der Zusammengehörigkeit und der Interessengemeinschaft zwischen Großgrundbesitz und höherem Beamtentum, welche für die Beurteilung Deutschlands nach 1870 entscheidend ist, ist endlich einmal genau gestellt. Vielleicht wäre eine genauere Darstellung der Gründung und Bestimmung des Vereins für Sozialpolitik auch am Platze gewesen. Den leider kurzen Aufsatz über Max Weber, welcher dem Verfasser besonders nahestand, will ich darum erwähnen, weil er mit völlig richtigen Erklärungen die Darstellung der menschlichen und politischen Seite Webers sehr bereichert. Direkt daneben wird Pareto behandelt

und als Max Weber ebenbürtig erklärt. Der Aufsatz über Pareto, der wohl jetzt erst durch Bousquets „Abriß der Soziologie Paretos“ bei uns bekannter wird, gibt eine glänzende Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Die Biographie Lombrosos interessiert uns insofern, als der Sozialist Lombroso bei uns weniger bekannt ist als der Kriminologe. Dieser Beitrag, der die Stellung der Intelligenz zu Sozialismus und Demokratie an einem Beispiel erklärt, wird ergänzt durch die Darstellung Edmondo De Amicis, der, als Romancier wie Sozialkritiker, viel gelesen, im Sozialismus eine Kulturbewegung als Ethiker sah. Diese Sammlung von Aufsätzen kann bei einem größeren Publikum Anklang finden, zumal die Beiträge, weit über die Lebensgeschichte hinaus, wertvolles Material zur Ideengeschichte von 1870—1914 bieten.

G. S.

Ludwig Gumplowicz. Ausgewählte Werke, hgg. in Verbindung mit Oppenheimer, Savorgnan und Adler von Gottfried Salomon, 1. Band Geschichte der Staatstheorien. 564 S. Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1926.

Die Herausgabe der Werke von Gumplowicz hat für die deutsche Soziologie besondere Bedeutung. Denn von ihm „stammt wohl das erste, wenigstens das erste heut noch nennenswerte Buch in deutscher Sprache, das die Soziologie auf dem Titelblatt führt“ (Tönnies). Wieweit, jenseits dieses historischen Faktums, die Herausgabe der vergriffenen Werke notwendig ist, zeigt die ausgezeichnete und geistesgeschichtlich gewichtige Einleitung Gottfried Salomons. In ihr wird die soziologisch-historische Situation gezeichnet, in der das Werk Gumplowicz’ entstanden ist, und zugleich ein Abriß der Geschichte der Soziologie im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts gegeben, die ihre Provenienzen aufzeigt. Der ausgezeichnete Kenner der Geschichte dieser Wissenschaft gibt so selbst den Ansatzpunkt, an dem eine jede Kritik Gumplowicz’ einzusetzen hat. Eine Wirkung von Positivismus, abgewandeltem Darwinismus („die Selektionstheorie wird hypothetisch für eine soziale Therapie verwandt“) und reinstem Naturalismus.

Die Geschichte der Staatstheorien, die dieser erste Band enthält, beginnt mit Hammurabi und führt durch die ganze bekannte Weltgeschichte, bis Ward, Ratzenhofer, Loria, Ratzel. So umfassend das Buch ist, so wenig kann man sich heute mit einer solchen Behandlung einzelner Gebiete zufrieden geben. Der Spiegel, in dem G. das Historische einfängt und wiedergibt, ist sehr viel interessanter als Zeichen für die Interpretation einer ganz bestimmten Epoche naturalistischen soziologischen Denkens als die Darstellung des historischen Faktums selbst. Das völlig Unzulängliche, im Sinne wirklicher ideengeschichtlicher Interpretation, die den „Schöngeist“ Platon, den „Kleinbürger“ Sokrates und den „preußisch gehemmten“ Kant so darzustellen vermag, gibt wichtige Einsichten in die Position G.s. Besonders interessant sind jene Stellen des

Buches, in denen er sich mit der zeitgenössischen Soziologie (Ratzenhofer vor allem) auseinandersetzt.

Die folgenden Bände, die im wesentlichen die explizite Darstellung der Theorien geben sollen, wird man freudig begrüßen, zumal die Einleitung in so schöner Weise ihre Notwendigkeit klargemacht hat.

K. Hirschfeld.

Maurice Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire. 1 vol. in 8°, XII + 404 p. Collection des Travaux de l'Année Sociologique, Paris, Alcan, 1925.

Le point de départ de ce livre est une observation que l'auteur a faite d'abord sur lui-même, et qu'il a confirmée ensuite par l'étude de la littérature du rêve. La voici, en résumé: „nous sommes incapables de revivre notre passé pendant le rêve. Si nos songes mettent bien en oeuvre des images qui ont toute l'apparence de souvenirs, c'est à l'état de fragments, de membres détachés de scènes réellement vécues; jamais une scène complète d'autre fois ne reparaît aux yeux de la conscience pendant le sommeil."

Cette remarque a conduit l'auteur à construire toute une théorie de la mémoire envisagée du point de vue de la psychologie collective, — théorie qui offre une double face: d'une part, l'on s'attache à dégager tout ce qu'il entre de social dans les souvenirs individuels; de l'autre, on étudie la mémoire collective au sens propre du mot, c'est à dire la conservation des souvenirs communs à tout un groupe humain, et leur influence sur la vie des sociétés. Mais voyons d'abord comment l'auteur passe de l'observation du rêve à une théorie sociologique de la mémoire.

Ayant constaté que rêver, ce n'est jamais que se souvenir, M. Halbwachs reconnut que le fait ainsi mis en lumière se trouvait en complète contradiction avec la psychologie bergsonienne. S'il est vrai, en effet, comme le soutient M. Bergson, que la „mémoire vraie" — distincte de la mémoire habituelle — „retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent" et les conserve indéfiniment; si l'on admet, en outre, que notre passé ne nous demeure presque tout entier caché, en temps normal, que parce qu'il „est inhibé par les nécessités de l'action présente", comment concevoir que pendant le sommeil, c'est à dire au moment où nous nous désinteressons le plus radicalement de „l'action efficace", la mémoire nous fasse le plus complètement défaut? D'une façon plus générale, toute théorie qui considère la mémoire comme une fonction essentiellement individuelle se trouvera toujours incapable d'expliquer que la porte des songes ne s'ouvre pas aux souvenirs.

Examinons maintenant la nature du rêve. On ne saurait nier que „c'est dans le rêve que l'esprit est le plus éloigné de la société". Ne serait-ce pas là, précisément, la raison pour laquelle il exclut le souvenir? — Si nous étudions la façon dont le passé revit à la conscience, nous nous apercevrons que l'operation de la mémoire implique le déploiement d'une grande activité spirituelle; se souvenir, ce n'est pas

assister, en spectateur passif, á l'apparition d'images qui, conservées dans les zones obscures du moi, remonteraient comme d'elles mêmes vers une surface plus claire; c'est proprement reconstruire le passé. Or ce travail de reconstruction n'est possible que parce que l'esprit dispose, pour l'exécuter, de moyens d'action que lui ont préparés d'autres esprits. „Tout souvenir, si personnel soit il . . . est en rapport avec tout un ensemble de notions que beaucoup d'autres que nous possèdent, avec des personnes, des groupes, des lieux, des dates, des mots et formes du langage, avec des raisonnements aussi et des idées c'est à dire avec toute la vie matérielle et morale des sociétés dont nous faisons ou avons fait partie.“ Ces catégories d'origine sociale nous permettent de localiser les images du passé dans l'espace et dans le temps, de les reconnaître, de les nommer, de les comprendre.

Est-il une fonction plus éminemment sociale que le langage? Or il n'est pas de mémoire sans langage. Le langage, qui n'est, d'ailleurs, que le plus important et le plus riche des systèmes symboliques conventionnellement adoptés par les collectivités, est la forme collective par excellence de la pensée. Il est le cadre le plus élémentaire et le plus stable de la mémoire collective. Les noms qui permettent de distinguer les objets sont indispensables du même coup pour les retrouver et les reconnaître. Ce n'est pas seulement du rêve, c'est de l'aphasie (en particulier des importantes observations factes par M. Head sur les aphasiques de guerre) qu'on peut tirer argument à l'appui de cette thèse, que les troubles ou l'arrêt de la mémoire résultent de ce que nous ne sommes plus en rapport avec le milieu social.

Mais l'individu appartient à la fois ou successivement à plusieurs groupes. Chacun de nous est intégré dans un nombre plus ou moins considérable de sociétés, petites ou grandes, dont nous dépendons, comme on l'a vu, jusque dans nos opérations mentales en apparence les plus intimes. C'est pourquoi l'auteur, passant à l'analyse des différents genres de mémoire collective, a fait porter l'effort de sa recherche sur trois d'entre eux: mémoire familiale, mémoire de groupe religieux, mémoire de classe.

Une idée essentielle se dégage de cette seconde partie du livre. Tout groupe social tire son unité spirituelle en même temps des traditions qui constituent la matière propre de la mémoire collective, et des idées ou des conventions qui résultent de la connaissance du présent. Mais, entre ces deux espèces de représentations collectives, il n'y a pas antinomie. Elles n'existent, en vérité, que l'une par l'autre. La société n'interprète ou même ne connaît le passé qu'à travers le présent, et par ailleurs le présent n'a pour elle de sens concret et de valeur émotionnelle que parceque, derrière lui, s'entrevoit une certaine durée.

Prenons par exemple le sentiment familial: Il est fait de deux sortes d'éléments étroitement fondus: d'une part il suppose la notion en quelque sorte abstraite des liens de parenté présents — un tel est mon père, mon frère, etc. — et, d'autre part, il suppose aussi les souvenirs qui permettent à chacun de nous de voir derrière ces noms de père ou de

frère des réalités de chair et d'os. Dans le groupe religieux, par exemple dans le christianisme, à côté des formules dogmatiques et des rites. Ces traditions conservent le souvenir de tout l'ensemble des faits historiques où s'est vécue la révélation. De même, enfin, toute classe sociale puise la conscience de son être à la fois dans une fonction, ou, plutôt, dans une forme d'activité technique commune, dans le présent, à tous ses membres, et dans la connaissance, plus ou moins confuse ou imaginaire, du passé du groupe. Etre noble, ce n'est pas seulement posséder titre, des previlèges, et comme une partie du pouvoir: c'est aussi avoir toujours présentes à l'esprit sa généalogie et l'histoire de sa race. En somme „puis qu'un fait passé est un enseignement, et un personnage disparu, un encouragement ou un avertissement, ce que nous appelons le cadre de la mémoire est aussi une chaîne d'idées et de jugements".

Si l'auteur étudie aussi successivement les conditions de la mémoire individuelle, et la mémoire collective des groupes, les deux problèmes n'en sont pas moins étroitement solidaires, et même ils n'en font qu'un. On peut dire aussi bien que l'individu se souvient en se plaçant au point de vue du groupe, et que la mémoire du groupe se réalise et se manifeste dans les mémoires individuelles.

En résumé, l'on peut dire (et c'est là sans doute le résultat essentiel que cet ouvrage tend à établir) on peut dire que la mémoire collective n'est nullement résurrection et réviviscence du passé pris comme tel. Elle consiste à reconstruire ce passé en fonction du présent. A chaque moment de son évolution, une famille, une religion ou une classe part de la conception qu'elle a acquise d'elle-même pour comprendre, interpréter, refondre et en même temps ressaisir son passé. Par conséquent la mémoire collective ne peut atteindre du passé que ce qui a laissé sa trace dans le présent. Un groupe ne se souvient des événements que pour autant qu'ils répondent plus ou moins à des notions encore vivantes et agissantes dans son esprit. „La pensée sociale est essentiellement une mémoire . . . et tout son contenu n'est fait que de souvenirs collectifs, mais . . . ceux-là seuls parmi eux et cela seul de chacun d'eux subsiste qu'à toute époque la société, travaillant sur ses cadres actuels, peut reconstruire."

H.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Aster, v., E., Geschichte der englischen Philosophie. Bielefeld, Velhagen u. Klasing.

Bolin, W., Spinoza. Darmstadt, E. Hoffmann u. Co.

Dempf, A., Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der Kantischen Dialektik. München, Oldenbourg.

Derselbe, Ethik des Mittelalters. Leipzig, J. A. Barth.

Emge, C. A., Hegels Logik und die Gegenwart. Leipzig, J. A. Barth.

Frost, W., Bacon und die Naturphilosophie. München, E. Reinhardt.

Gruber, R., Schopenhauers Randbemerkungen zu Kant. München, R. Piper u. Co.

Haensel, W., Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Berlin, Pan-Verlag.

Heimann, B., System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig, J. A. Barth.

Heimsoeth, H., Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft.

Howald, E., Ethik des Altertums. München, Oldenbourg.

Prantl, C., Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bde. Leipzig, G. Fock.

Rau, H., Geschichtsphilosophie (Gedanken bei H. v. Treitschke). Leipzig, J. A. Barth.

Reimann, R., System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig, F. Meiner.

Reinhardt, K., Platons Mythen. Bonn, Fr. Cohen.

Schubert, P., Die Eschatologie des Posidonius. Leipzig, J. A. Barth.

Schulze, M., Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft erklärt. Leipzig, J. A. Barth.

Schwarz, H., Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. Leipzig, J. A. Barth.

Simon, P., Erkenntnisthorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik. Tübingen, J. C. Mohr.

Stenzel, J., Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon. Kiel, Lipzius u. Tischer.

Windelband, W., Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts. Tübingen, J. C. Mohr.

Wundt, M., Rudolf Eucken. Langensalza, Beyer u. Söhne.

Abhandlungen in Zeitschriften.

Archiv für die gesamte Psychologie, LVIII, 3 und 4. W. Wirth, Emil Kraepelin zum Gedächtnis.

Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, XX, 3. E. Weiß, Platons Rechtsphilosophie in ihrer Beziehung zur Gegenwart. — W. Eckstein, Adam Smith als Rechtsphilosoph.

Jahrbücher der Philosophie, 3. Jahrg. P. Menzer, Metaphysik. — G. Mehlis, Geschichts- und Kulturphilosophie.

Kantstudien, XXXII, 1. H. Höffding, Die Verflechtung der Probleme in Spinozas Philosophie. — O. Baensch, Ewigkeit und Dauer bei Spinoza. — G. Jung, Die Affektenlehre Spinozas. — A. Lewkowitz, Die religionsphilosophische Bedeutung des Spinozismus. — C. Gebhardt, Rembrandt und Spinoza.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, XL, 2. M. Wittmann, Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin.

Vierzehntes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. R. Metz, Bilharz und Schopenhauer. — H. Zink, Schopenhauer und Platon. — André Fauconnet, Goethes Einfluß auf Anatole France. — F. Mockrauer, Schopenhauers Bedeutung für die Volksbildung. — M. Öhler, Nietzsche und Schopenhauer als Erzieher.

Archives de philosophie, IV, 4. J. Souilhé, Histoire de la philosophie, Platon. — A. Bremond, Aristote.

Bulletin de la Société française de philosophie, XXV, 4 und 5. M. Lovejoy, La théorie de la stérilité de la conscience dans la philosophie américaine et française.

Giornale Critico della filosofia italiana, VIII, 2. G. de Giuli, La teoria cartesiana del' errore.

Mind, XXXVI, 142. L. Roth, Spinoza in recent english thought.

Revue d histoire de la philosophie, I. Ch. Andler, Quelques sources de la philosophie intellectualiste de Nietzsche.

Revue de Métaphysique et de Morale, XXXIV, 1. R. Berthelot, La sagesse de Goethe et la civilisation de l'Europe moderne.

Rivista di filosofia, XVIII, 1. P. Martinelli, Il problema della libertà in E. Kant. — Rudolf Eucken, Necrologio.

Rivista internazionale di filosofia di diritto, VII, 1. S. Panuzio, La politica di Sismondi. — C. Esposito, Il valore dello stato in Aristotele.

The philosophical Review, XXXVI, 2. St. P. Lamprecht, Locke's attack upon innate ideas.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Berlin W 8.

VII.

Eduard von Hartmann und die moderne Biologie.

Von

Ludwig von Bertalanffy (Wien).

Das Schicksal der Philosophie Eduard v. Hartmanns ist eigentümlich genug. Als die „Philosophie des Unbewußten" im Jahre 1869 erschien, rückte sie ihren damals 25jährigen Autor mit einem Schlage in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses. Aber der Erfolg blieb Hartmann nicht treu. Als später in einem außerordentlich umfangreichen Schaffen die Reihe seiner weiteren Hauptwerke folgte, fanden diese nur das Interesse der Fachphilosophie, eine Wirkung auf die Einzelwissenschaften blieb völlig aus.

Während so das Werk Hartmanns von naturwissenschaftlicher Seite unbeachtet blieb, tauchten alle jene Gedanken als neue Errungenschaften wieder auf, die sich bereits bei Hartmann in der klarsten Weise formuliert finden und die sich bei ihm nicht durchzusetzen vermochten. Der moderne Vitalismus ist nichts anderes als eine Wiedergeburt der Lebenslehre Hartmanns, wobei aber die neueren Autoren in den seltensten Fällen auf jenen bezug nehmen.[1]) Es wird darum nicht überflüssig sein, einmal die Gedanken Hartmanns und ihre Auswirkungen in der modernen Biologie zu betrachten.

Ob man Hartmann nun im Prinzip seiner Systembildung und in seinen Einzelthesen recht gibt oder nicht — auch der Gegner wird anerkennen müssen, daß sein System bis jetzt der

---

[1]) Eine schöne Würdigung Hartmanns hat neuerdings Driesch in seiner Metaphysik der Natur (Handb. d. Phil., Abt. II B, S. 69ff.) gegeben.

größte Versuch ist, eine Philosophie auf naturwissenschaftlicher Grundlage aufzubauen. Der Gedanke einer induktiven Philosophie, die, von den Einzelwissenschaften ausgehend, zu Erkenntnissen über die allgemeine Natur des Seins zu gelangen strebt, ist — wenn auch vor Hartmann schon Schopenhauer, Fechner, Lotze ähnliche Ziele verfolgten — doch jedenfalls von Hartmann zum ersten Male als Programm ausgesprochen worden. Seitdem ist der Ruf nach einer induktiven Philosophie nicht mehr verstummt. Wundt, der kritische Realismus Külpes, das System Drieschs sind einige der Hauptgestalten derselben, die freilich meist an Inhaltsfülle hinter Hartmann zurückbleiben.

Wir beschränken uns nunmehr darauf, die Zusammenhänge Hartmanns mit der neuen Lebensauffassung zu untersuchen. Den Kernpunkt dieser Lehre haben wir schon ausgesprochen. Hartmann lehrt einen Vitalismus; er hält es für unmöglich, das Leben auf mechanischem Wege zu begreifen. Es sind hauptsächlich drei Argumente, welche seither oft wiederholt wurden[1]). Das erste Argument ist dieses, daß der Vergleich des Organismus mit einer Maschine schon deshalb hinkt, weil jede Maschine doch einem Maschinenbauer ihr Dasein verdankt. Gerade wenn wir den Organismus als Maschine betrachten, so kann er nur durch eine zielstrebige Intelligenz entstanden sein. Daß seine Zweckmäßigkeit nicht durch Zufall zustande gekommen sein kann, wird uns später die Kritik der Selektionslehre zeigen.

Der zweite Einwand gegen den Mechanismus ergibt sich aus der einzigartigen Natur des Lebendigen. Stoffwechsel, Entwicklung, Kampf ums Dasein, Selektion, zweckmäßige Angepaßtheit an die Umgebung, Verteidigungsmittel, Funktion, Instinkt, selbsttätige Bewegung u. s. f. sind Erscheinungen, die wir nur im Reiche des Organischen kennen und die kein Gegenstück in der physikalischen Welt besitzen. Die Selbstregulation des Organismus macht eine mechanische Erklärung

---

[1]) Ed. v. Hartmann, Grundriß der Naturphilosophie, 1907, S. 56ff., an welche Darstellung in freier Form die unsrige anknüpft. — Zum ersten Punkt vgl. Philosophie des Unbewußten, 11. Aufl. (der Ausgew. Werke Bd. 7—9), 1904, Bd. III, S. 458, zum zweiten a. a. O., S. 460, zum dritten Naturphil., S. 58.

desselben unmöglich. Aus diesem Grunde muß im Organismus eine übermechanische „Determinante" oder „Richtkraft" angenommen werden[1]).

Die beiden Argumente, welche Driesch aus der Entwicklungsmechanik für den Vitalismus vorgebracht hat, sind ein Versuch, nachzuweisen, daß Organisches und Anorganisches nicht nur — wie ja auch der Mechanismus zugibt — phänomenologisch verschieden sind, sondern daß auch keine Möglichkeit der Reduktion der Lebensvorgänge auf physiko-chemisches Geschehen bestehe. Driesch formuliert das Problem dahin, daß er dem Organismus „Ganzheitskausalität", im Gegensatz zu der in physikalischen Systemen allein wirksamen „Einzelkausalität" zuschreibt: während die Vorgänge in physikalischen Systemen durch einfache Summation der Einzelkomponenten begriffen werden können, tritt im äquipotentiellen Keim eine Erhöhung des Mannigfaltigkeitsgrades des Systems ohne räumliche Ursachen auf: das „summenhafte Beieinander" des beliebig geteilten Keimes wird zu der Ganzheit des Organismus — und räumliche Präformation, eine vorgebildete Regulationsmaschine, ist ausgeschlossen, weil ja eben die Teilung beliebig ist[2]). Diese Ganzheitskausalität ist nicht durch die mechanischen, räumlichen Agentien, sondern nur durch eine in den Raum hineinwirkende „Entelechie" begreifbar, welche (wie schon Hartmann für seine Richtkräfte angenommen hatte) materiale Systeme dreht und auf diese Weise Energie aus einer Achse in die andere verlagert oder energetisches Geschehen in Hinsicht auf das Ganze suspendiert und nach Bedarf wieder aufleben läßt oder nach der Theorie „der realisierten Bedingungsgleichungen" unmaterielle Widerstände setzt: auf diese Weise

---

[1]) A. a. O., S. 208. Eine ausführliche Darstellung der Einzigartigkeit der Lebensvorgänge und ihrer grundlegenden Verschiedenheit gegenüber physikalisch-chemischen Systemen gibt Hartmanns Problem des Lebens, 1906. — Die beste neuere Darstellung dieser Eigenartigkeit des Lebens ist: E. Rignano, Les manifestations finalistes de la vie. Scientia Sept. 1925 bis Febr. 1926; deutsch: Das Leben in finaler Auffassung, Schaxels Abh. z. th. B., 26, 1927.

[2]) Vgl. die letzte Fassung des Drieschschen Vitalismus in seinen Logischen Studien über Entwicklung II (Sitzungsber. Heidelbg. Akad. d. Wiss. 1919) sowie in der Ordnungslehre (2. Aufl. 1923).

soll das übermechanische, biologische Geschehen erklärt und dennoch eine Kollision mit dem Satze von der Erhaltung der Energie vermieden werden.

Nun, dieser Versuch eines Beweises der Eigengesetzlichkeit des Lebens aus den Tatsachen der experimentell gestörten Entwicklung ist freilich als nicht geglückt zu bezeichnen[1]). Aber der Gedanke der Eigengesetzlichkeit des Lebens selbst ist dadurch nicht erschüttert, welche vielmehr gerade aus der Untersuchung der normalen Formbildung hervorgeht[2]). Wenn auch Hartmanns Vitalismus als „metaphysischer", wie wir sogleich sehen werden, den Anforderungen der Naturwissenschaft nicht genügt, so wird seine Opposition gegen den Mechanismus doch stets denkwürdig bleiben; von ihm geht die Entwicklungslinie weiter zu Driesch, dessen Vitalismus freilich sicher nicht das abschließende Wort ist, aber doch zur Vertiefung der Fragestellung unendlich beigetragen hat, und weiter zu einer den Mechanismus wie den Vitalismus in gleicher Weise überwindenden, „organismischen" Biologie der Zukunft.

Endlich das dritte Hauptargument ist dieses, daß, da die Tatsache unseres eigenen Seelenlebens doch nicht abzustreiten ist, es auf keine Weise begreiflich wird, wo in einer rein mechanisch-kausalen Welt auf einmal Seelenleben herkommen soll. Wo soll Seele und Bewußtsein herkommen, wenn es nichts in der Welt gibt als materielle Bewegungen oder energetische Umsetzungen, die doch jedenfalls von den Bewußtseinsvorgängen grundverschieden sind? Wenn aber das Seelenleben beim Menschen da ist — müssen wir dann nicht gerade im Sinne einer monistischen Auffassung der Natur auch überall dort im Untermenschlichen Seelisches annehmen, wo wir zweckmäßige Erfolge auftreten sehen? Gerade wenn wir unser eigenes Seelenleben nicht als etwas Übernatürliches, sondern als etwas in der Phylogenie natürlich Entstandenes ansehen, müssen wir Seele auch im Untermenschlichen annehmen; dann aber ist sie anzunehmen als das, als was sie auch in uns

---

[1]) Vgl. meine Kritische Theorie der Formbildung, Schaxels Abh. z. th. B., 27, 1928, S. 151ff.; auch K. Sapper, in Arch. f. Gesch. d. Phil., 1926/28.

[2]) Vgl. Krit. Th., S. 141f., 154ff., 224f.

wirkt: als ein zielgerichtetes, zweckmäßige Erfolge tätigendes Wollen.

Wenn die Begründung des Vitalismus durch Hartmann bereits die Nerven des Beweises der Eigengesetzlichkeit des Lebens aufgezeigt hat und in diesem Sinn seine Beweisführung gegenüber dem Dogmatismus der Mechanisten auch heute noch aktuell ist, so wird die von Hartmann entworfene Metaphysik des Lebens nicht den gleichen Beifall des Naturforschers finden. Allerdings gilt ein Gleiches auch für die neueren vitalistischen Systeme, so vor allem für den Vitalismus Drieschs. Die Einführung eines final wirkenden Prinzips, einer Richtkraft, Entelechie u. s. f. bleibt unbefriedigend. Wenn man das zweckmäßig Wirkende im Organismus eine Entelechie nennt, so ist damit gar nichts erreicht, als daß dieses im übrigen unbekannte X mit einem hübschen Namen bezeichnet wird. Nennt man weiter die Entelechie ein Seelenähnliches oder Psychoid, so wird dieser Mangel besonders deutlich. Das zweckmäßig Wirkende soll in seinen Wirkungen einer Seele ähnlich, aber doch nicht eigentlich eine Seele sein. Die Entelechie ist also nur ein Name, unter welchem sich niemand etwas Konkretes vorstellen kann. Und es ist auch nicht schwierig, zu erkennen, warum jener Begriff unrichtig gebildet ist. Driesch u. a. halten an dem unkritischen Begriffe der Kausalität als anthropomorph gedachtem Wirken fest, anstatt im Sinne der modernen Physik die Kausalität lediglich als gesetzmäßige Abfolge zu betrachten. Aus diesem Grunde müssen sie final wirkende Kräfte, Entelechien usw. einführen und glauben damit die Erscheinungen ebenso erklärt zu haben, wie die alten Physiker das durch ihre qualitates occultae, der Arzt Molières durch die „vis soporifera“ vermeinte; während „Kraft“ im Sinne der modernen Physik nur ein Ausdruck für das Bestehen gesetzmäßiger Zusammenhänge ist. Den positivistischen Geist, nicht die chemisch-physikalische Formel wird die Biologie von der Physik lernen müssen; ein „methodologischer Vitalismus“, welcher die Eigengesetzlichkeit des Lebens und die Notwendigkeit eigener, von den physikalischen verschiedener biologischer Kategorien anerkennt, andrerseits aber jede metaphysische Lebenserklärung ablehnt, dürfte zwischen den gleich unbrauchbaren Extremen des

Mechanismus und des metaphysischen Vitalismus den naturwissenschaftlich einzig gangbaren Mittelweg bilden[1]).

Ähnlichen Schwierigkeiten unterliegt auch die Lebensmetaphysik Hartmanns. Ähnlich den neueren Psychovitalisten, ist für ihn das Lebensprinzip nicht allein eine nicht weiter zu definierende Entelechie, sondern wird als ein Seelisches betrachtet. So ist Hartmann mit Fechner der erste Vertreter der Lehre von der Pflanzenseele, welche heute von einer Reihe namhafter Botaniker, wie Francé und Ad. Wagner, energisch verfochten wird. Allerdings verschließt sich Hartmann den Schwierigkeiten des Psychismus keineswegs; er hat sich klar gemacht, daß — wenn auch die Annahme des untermenschlichen Seelischen denknotwendig ist — es uns doch außerordentlich schwer fällt, ein bewußtes Seelenleben des Protozoons, der Pflanze, des niederen Tieres anzunehmen. Bergson u. a. suchen diese Schwierigkeit dadurch zu umgehen, daß sie etwa die Seele der Pflanze ein „schlafendes Bewußtsein", ein dunkles, unerwachtes nennen. Aber es ist doch fraglich, wie man im Schlafe überhaupt von Bewußtsein reden kann[2]), und ferner scheint es, als ob ein „schlafendes Bewußtsein" in der Pflanze doch ebensowenig zweckmäßig wirken könne — als ich selber als Schlafender zweckmäßig zu handeln vermag. Hartmann hilft sich in dieser Schwierigkeit dadurch, daß er alles Seelische zwar als bewußt annimmt, aber das eigentlich tätige Prinzip desselben ins Unbewußte verlegt. Aber auch hier haben wir die alte Schwierigkeit: auch das Unbewußte ist ein Seelisches, dem die Grundeigenschaft des uns einzig bekannten eigenen Seelischen, das Bewußtsein, prinzipiell abgesprochen wird. Der Ausdruck des „Unbewußten" hat nur Sinn als das im übrigen unbekannte Lebens- und Seinsprinzip, das wirkt, „als ob" es Willen und Vorstellung hätte — ohne doch mit unserem Willen und Vorstellen irgendwelche Ähnlichkeit zu besitzen. Aber dann gibt die Zurückführung auf das Unbewußte wegen des negativen

---

[1]) Vgl. meine Untersuchungen: Krit. Th., Studien über theoretische Biologie, Biol. Zentralbl. 1927, Über die neue Lebensauffassung, Ann. d. Phil. u. phil. Kr. 1927.

[2]) Vgl. darüber schon G. Th. Fechner, Nanna 1848, S. 22f.

Charakters dieses Begriffes statt einer Erklärung wieder nur ein X.

Wir werden also das Problem des metaphysischen Vitalismus folgendermaßen zu lösen haben. Die Wissenschaft als solche hat lediglich die Aufgabe, die Vorgänge mit möglichst einfachen Begriffen möglichst vollkommen zu beschreiben. Genau so wenig als es Aufgabe des Physikers ist, zu sagen, was „Kraft" eigentlich sei, ist es Aufgabe des Biologen, die Frage nach dem Wesen des Lebens zu beantworten; seine Aufgabe ist lediglich, die Lebensvorgänge möglichst einfach zu beschreiben, wobei allerdings für ihn die Finalität eine ebenso unumgänglich notwendige Kategorie ist, wie die Kausalität für den Physiker.[1]) Aber die Einführung einer Entelechie, eines Unbewußten u. s. f. bedeutet für ihn keinesfalls ein wissenschaftliches Erklärungsprinzip; denn dadurch wären die unerklärlichen Lebensvorgänge auf ein noch Unbekannteres zurückgeführt. Die Einführung einer Entelechie u. s. f. als biologischer Kategorien bedeutet die Anwendung des falschen Kausalitätsbegriffes, für welchen das ursächliche Verhältnis ein anthropomorphes Wirken darstellt. Mit dieser Ablehnung jener Begriffe als biologischer ist jedoch über deren Wert als metaphysische nichts gesagt; denn der Metaphysiker strebt gerade danach, das dem Physiker gleichgültige Ansich der Dinge zu erfassen. Als metaphysische Konzeptionen sind Unbewußtes und Entelechie diskutabel, wenn sie auch naturwissenschaftlich keinerlei Erklärung — nur eine Erklärung „ignoti per ignotius" — bedeuten. Daß diese Lehren philosophisch, nicht aber ein wissenschaftliches Erklärungsprinzip sind, scheint nicht Hartmann, wohl aber öfters Driesch zu vergessen.

Wie im Individuum, sieht der Vitalismus auch in der Phylogenie ein teleologisches Prinzip wirksam. Die Widerlegung der Darwinschen Zufalls- und Selektionslehre bildet so seit Hartmann[2]) das Rückgrat des Neovitalismus; trotzdem findet sich Hartmanns grundlegende Schrift, von wenigen Ausnahmen,

[1]) Über Hartmanns Lehre von der Finalität als echter Kategorie und deren biologische Bedeutung vgl. Stud. th. B., a. a. O., S. 227f.

[2]) Wahrheit und Irrtum im Darwinismus, im III. Bd. der Philosophie des Unbewußten.

Oskar Hertwig[1]) z. B., abgesehen, in der antidarwinistischen Literatur selten genug erwähnt. Trotzdem Hartmanns Schrift im Jahre 1875 erschienen ist, enthält sie fast alle Gedanken, welche seither, ohne Hartmann zu erwähnen, gegen den Darwinismus vorgebracht wurden; sie war die erste, großzügige Kritik des Darwinismus und der Anfang der kritischen Besonnenheit der Selektionslehre gegenüber, einer Besinnung, die leider auch heute noch nicht vollständig zum Siege gelangt ist. Wir wollen die wichtigsten dieser Argumente kurz zusammenstellen.

Im Darwinismus sind drei Momente wohl zu unterscheiden: erstens die allgemeine Lehre einer Deszendenz der Arten, zweitens die Annahme, daß die Umwandlung der Arten sich durch minimale Abänderungen vollziehe, drittens die Erklärung der Entstehung der Arten durch das pseudomechanistische Prinzip der Selektion. Während das erste Moment von allen Biologen der Gegenwart angenommen ist, richtet sich der Angriff gegen die beiden letzteren Lehren der allmählichen Umwandlung und der Selektion.

Erstens. „Zufällig" auftretende Variationen sollen nach Darwin gelegentlich zweckmäßig sein und sich durch Selektion erhalten und vererben. Aber der Zufall ist kein wissenschaftliches Erklärungsprinzip; ferner müssen die neuen Eigenschaften schon vorhanden sein, ehe sie ausgelesen werden können. Zufall und Auslese vermögen also nicht, die Abänderung wissenschaftlich zu erklären[2]). Zweitens steht die Annahme

---

[1]) Oskar Hertwig, Das Werden der Organismen, 3. Aufl. 1922.

[2]) Der Versuch Weismanns, durch die Annahme einer „Germinalselektion" den Zufall aus dem Darwinismus zu entfernen, ist mißglückt. Denn erstens ist diese (die Stärkung einzelner Erbanlagen des Keimes durch bessere Ernährung) eine bloße Scheinerklärung, weil selbst so hypothetisch und metaphysisch wie nur möglich; gibt Weismann doch selbst zu, daß auch die Selektion der Individuen („Personalselektion") einer direkten Nachprüfung nie zugänglich ist, um wieviel weniger also die Ausleseprozesse zwischen den hypothetischen Keimdeterminanten; zweitens gibt die Germinalselektion bestenfalls eine Erklärung für quantitative Abänderungen, nie aber eine solche für qualitative, für die Entstehung neuer Organe, Instinkte usf., die niemals durch bessere Ernährung schon vorhandener Determinanten neu entstanden sein können.

des Überganges der Arten durch Variation und Auslese im Widerspruch mit den experimentellen Züchtungsergebnissen. Der Darwinismus nimmt an, daß einerseits sich die Entwicklung durch winzig kleine Einzelschritte vollziehe, muß aber andrerseits annehmen, daß die Variabilität im ganzen unbegrenzt sei, wenn die Phylogenie durch Selektion passender Variationen erklärt werden soll. Tatsächlich aber gibt es Grenzen der Variabilität, über die hinaus eine weitere Veränderung nicht mehr möglich ist[1]). Diese Erwägungen Hartmanns sind die direkte Vorausnahme der Erkenntnisse der modernen Erblichkeitslehre. Die Arbeit des Züchters besteht nach dieser nicht darin, daß er eine bestimmte Variation durch Zuchtwahl allmählich steigert, sondern nur darin, daß er reine Linien, welche in dem gemischten Bestande, den die Linnésche Art darstellt, von allem Anfang an enthalten waren, ausliest. Die fortwährende Auslese etwa der größten oder der schwersten Exemplare vermag nie eine Steigerung der Variation herbeizuführen, welche über die schon im ersten Elternpaare vorliegende Variation hinausgeht; sie vermag nur, eine perzentuale Steigerung der Individuenzahl eben der ausgelesenen Variation herbeizuführen. Die Selektion ist nicht ein neue Formen schaffendes, sondern nur ein ungeeignete Formen ausmerzendes Prinzip. Drittens gilt in vielen Fällen, daß die zweckmäßige Bildung nicht allmählich in langen Zeiträumen, sondern auf einmal entstanden sein muß, weil erst die vollendete Bildung lebensmöglich ist. Denken wir nur an die wundervoll zweckmäßige Organisation einer Insektenblüte, die Orchideen etwa. Es ist nicht einzusehen, wie dieser Apparat sich allmählich durch zufällige Variationen aufsummiert haben soll, da doch erst der vollendete die Befruchtung und damit den Fortbestand der Art ermöglicht. Die Größe des Sporns etwas anders, die Länge der Staubfäden etwas größer oder geringer — und es kann überhaupt nie zu einer Befruchtung kommen. Bevor die zweckmäßige Einrichtung sich im Laufe langer Generationen durch Zufall hätte herausbilden können, wäre die Art längst ausgestorben gewesen. Diese Bildungen müssen also sprunghaft

---

[1]) Phil. d. Unb., Bd. III, S. 405ff.

und in enger Korrelation aller Teile entstanden sein. Die letztere Korrelation ist aber offenbar ein teleologisches, nicht ein mechanisches Prinzip[1]). Viertens ist es ein großer methodischer Fehler, die Existenz der Zwischenformen einseitig im Sinne einer allmählichen Umgestaltung aufzufassen, da sie sich mit einer Theorie der sprunghaften Entwicklung genau so gut vertragen. Denn gerade die minimalen Übergänge von einer Art zur andern sind paläontologisch nicht nachweisbar, vielmehr spricht gerade die geringe Zahl der Zwischenformen für einen sprunghaften Artwandel. Jn jenen Fällen aber, wo tatsächlich kontinuierliche Übergänge bestehen, handelt es sich nur um Variation um einen mittleren Arttypus herum, nicht um kontinuierlichen Übergang von einer Art zu einer neuen[2]). Diese Indizien zusammengenommen, ergibt sich, daß die Entwicklung nicht kontinuierlich, sondern diskontinuierlich sein muß. Fünftens. Der Darwinismus nahm an, daß die Entstehung der Arten sich durch kleine Abänderungen vollziehe, die zufällig auftreten und je nach ihrer Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit erhalten und gesteigert oder ausgemerzt werden sollten. Aber es ist nicht einzusehen, wie winzige Variationen irgendwelchen Selektionswert besitzen sollten. Selbst angenommen, daß die Mimikry für ihren Träger einen Schutz bedeute (was durch neuere Versuche sehr problematisch geworden ist), ist nicht einzusehen, wie der Blattschmetterling oder die Stabheuschrecke durch Aufsummierung einer ursprünglich winzigen Ähnlichkeit mit Ästchen und Blatt sich herausgebildet haben soll; denn erst die vollendete Bildung, nicht eine teilweise Imitation konnte ihrem Träger Schutz vor den Augen der

---

[1]) A. a. O., Bd. III, S. 39ff. u. 444ff. und Bd. II, S. 234f: „Wie kann erst gar eine an verschiedenen Körperteilen gleichzeitig auftretende Veränderung, die sich in ihren verschiedenen Teilen planmäßig ergänzt, durch zufällige Abweichungen genügend begriffen werden, z. B. die Bildung der Euter beim ersten Beuteltier, die notwendig mit dem Lebendiggebären Hand in Hand gehen mußte, wenn die Jungen nicht nach der Geburt jämmerlich umkommen sollten, oder auch die Hand in Hand gehen müssende Veränderung der männlichen und weiblichen Geschlechtsteile, wenn eine Begattung möglich bleiben soll?“

[2]) A. a. O., Bd. III, S. 357—360.

Feinde bieten. Insbesondere müssen wir die relative Breite des Lebensraumes bedenken, welche geringfügige Abänderungen nicht über Sein oder Nichtsein entscheidend werden läßt; in vielen Lebenssituationen werden die minder begünstigten Individuen dennoch am Leben bleiben[1]) — der von G. Wolff so genannte ,,Situationsvorteil"[2]). Hat sich aber die Entwicklung etwa des Auges nicht durch unmerkliche Abänderungen, sondern durch größere vollzogen, so konnte es nur funktionsfähig bleiben, wenn seine Veränderungen korrelativ erfolgten. Es ergibt sich so ein Dilemma für den Darwinismus, das Bergson[3]) in einer witzigen Form ausgesprochen hat: sind die Variationen im Sinne des Darwinismus winzig klein, so muß an einen ,,gütigen Geist der kommenden Art" appelliert werden, der diese Abweichungen trotz ihrer selektiven Gleichgültigkeit erhält; sind die Abweichungen aber im Sinn des Mutationismus größer, so muß abermals an jenen ,,gütigen Geist" appelliert werden, der es bewirkt, daß die Abänderungen korrelativ erfolgen und so das Organ gebrauchsfähig erhalten. Auf keinen Fall ist es möglich, die Entwicklung ,,auf mechanischem Wege" zu begreifen — beide Male muß auf ein teleologisches Prinzip — im einen Fall eine Gerichtetheit der Gesamtentwicklung, im andern Fall eine Korrelation der auftretenden Veränderungen untereinander — rekurriert werden. Sechstens richtet sich gegen die strenge Zuchtwahllehre (Weismann), wenn auch nicht gegen den ursprünglichen Darwinismus mit seiner Anerkennung der direkten Anpassung, der Einwand, daß sie eine Erklärung bestenfalls für funktionelle, nie aber für morphologische Verschiedenheiten geben kann, die funktionell gleichgültig sind und die dennoch die eigentliche Verschiedenheit der Arten ausmachen. Etwa die Verschiedenheit der Blattform ist für dessen Funktion gänzlich gleichgültig, nicht minder die opponierte oder spiralige Blattstellung, die Drei-, Vier- und Fünfzahl in den Organen der Blüte, die Anordnung der Samen, die scharfen oder stumpfen

---

[1]) A. a. O., Bd. III, S. 305ff.

[2]) G. Wolff, Beitrag zur Kritik des Darwinismus. Biol. Zentralbl. X, 1890, S. 452ff.

[3]) H. Bergson, Schöpferische Entwicklung. Deutsch 1912, S. 60 bis 103.

Kanten der Umbelliferen u. s. f., „ebenso sind ein paar Zähne, Wirbel oder eine Zehe mehr oder weniger für den Kampf ums Dasein ganz indifferent — und gerade dies sind die Merkmale, an denen man am sichersten die Arten unterscheidet.“ Im Gegenteil vermögen sich alle morphologischen Typen mehr oder minder gut den verschiedensten Lebenssituationen anzupassen. Wie sollen also jene morphologischen Eigentümlichkeiten aus Nützlichkeit im Kampf ums Dasein entstanden sein?[1]) Siebentens ist jede Lebensform gleich vollkommen angepaßt[2]). Es ist nicht nachzuweisen, daß die höheren Lebensformen ein leichteres Leben haben als die niedrigen; ganz im Gegenteil läßt sich sagen, daß es gerade die niedrigsten Organismen, die Protozoen sind, deren Lebensbereich, d. h. ihre Chancen im Lebenskampfe am größten sind. Die Utilität hat mit der Organisationshöhe, ebenso auch mit der Spezialisation (denn es ist nicht nützlicher, Fleischfresser als Pflanzenfresser oder Wasserpflanze als Landpflanze oder umgekehrt zu sein) gar nichts zu schaffen; im Gegenteil sind gerade die höchsten Organismen am meisten an eine bestimmte Lebenssituation gebunden, am meisten Schädigungen ausgesetzt. Aus der bloßen Nützlichkeit können wir also die Entwicklung nicht verstehen. Endlich achtens widerlegt der Reichtum und die Schönheit der Naturformen, bei funktioneller Gleichgültigkeit, die Annahme, als seien die Naturformen aus Anpassung und Nützlichkeit zu begreifen. Die Schönheit eines Schmetterlingsflügels ist funktionell vollständig gleichgültig; und die Hilfshypothese der geschlechtlichen Zuchtwahl vermag nicht zu helfen, da die Augen dieser Tiere sicher viel zu unvollkommen sind, als daß sich die Weibchen das hübscheste Männchen aussuchen würden. Ganz abgesehen von Fällen, wo — wie bei Diatomeen und Radiolarien — sich wunderherrliche Bildungen vorfinden — bei mikroskopischen Einzellern in lichtloser Meerestiefe. Woher also dieser Reichtum, der durch

---

[1]) **Hartmann**, a. a. O., Bd. II, S. 245ff.; Bd. III, S. 297f.; vgl. O. **Hertwig**, a. a. O., zweiter Einwand gegen den Darwinismus, S. 637f.; auch K. **Sapper**, Das Element der Wirklichkeit und die Welt der Erfahrung, 1925, S. 170.

[2]) **Hartmann**, a. a. O., Bd. II, S. 242f., 641f.; Bd. III, S. 393, 401, 541f. — **Sapper**, a. a. O., S. 207ff.

Nützlichkeit unerklärlich ist, wenn nicht aus einem schöpferisch reichen Grundprinzip des Lebens?

Es ergibt sich, daß die Wirksamkeit der Selektion an so viele Bedingungen[1]) geknüpft ist, daß ihr praktischer Wert sehr gering veranschlagt werden muß. Die Selektion ist nur ein eliminierender Faktor, der ungeeignete Bildungen ausmerzt, nicht aber kann sie aus sich heraus zweckmäßige Bildungen hervorbringen[2]); eine Konstatierung, die mit genau denselben Worten von modernen Biologen, die sonst mit Hartmann nicht den leisesten Berührungspunkt haben, ausgesprochen wird. Indem aber die Selektionstheorie zusammenbricht, reißt sie auch die mechanistische Biologie mit sich, deren einziges Hilfsmittel, die organische Zweckmäßigkeit aus mechanischer Gesetzmäßigkeit zu erklären, sie gewesen ist. Kant hat Recht behalten, daß auf den „Newton des Grashalms", der diesen ebenso mechanisch erklären würde, wie der große Engländer die Gesetze des Sternsystems, vergeblich würde gewartet werden. Darwin — so groß und ewig seine Idee der Deszendenz, der natürlichen Entwicklung auch ist — hat jedenfalls diese mechanische Erklärung in keiner Weise geleistet.

Auch die bekannte Argumentation Bergsons[3]) gegen die Zufallslehre findet sich schon bei Hartmann vorweggenommen. Bergson argumentiert: identische, phylogenetisch nicht verwandte Bildungen, wie etwa das Mollusken- und das Wirbeltierauge, sind nicht durch Aufsummierung zufälliger Veränderungen begreiflich, da es unendlich unwahrscheinlich ist, daß

---

[1]) Hartmann zählt auf (a. a. O., Bd. III, S. 414f.): 1. Entstehen einer besser angepaßten Form; 2. höherer Grad der Abweichung, so daß sie wirklich im Lebenskampfe entscheidend ist; 3. eine Lebenssituation, die dieser Abweichung entscheidenden Einfluß in der Konkurrenz der Individuen verleiht; 4. wirkliche Nützlichkeit und nicht bloße Annehmlichkeit der Abweichung; 5. vereinzeltes Auftreten derselben und nicht zugleich mit anderweitigen, selektiv negativ oder positiv wirksamen Abänderungen; 6. endlich die Voraussetzung, daß die Variation für sich und nicht erst durch korrelative Veränderungen nützlich ist.

[2]) A. a. O., Bd. III, S. 416.

[3]) A. a. O.

diese Aufsummierung zweimal zum identischen Resultate führte; vielmehr muß aus dieser Identität auf ein einheitliches Lebensprinzip (den élan vital) geschlossen werden. Die Beweisführung aus der „Einheit des Bildungstriebes“ findet sich schon bei Hartmann, indem er die „ideelle Verwandtschaft ohne gemeinschaftliche Abstammung“ betont, welche auf ein „gemeinsames Bildungsgesetz“ hindeute[1]).

So ergibt sich eine abschließende Beurteilung des Darwinismus. Die Lehre von der Deszendenz ist Wahrheit. Aber wir müssen erstens die Entwicklung nicht als kontinuierlich, sondern als sprunghaft vorstellen, und wir können sie zweitens nicht mechanisch begreifen. Es ist staunenswert, wie nahe Hartmanns Theorie der „heterogonen Zeugung“, der sprunghaften, teleologisch gerichteten Umwandlung der Arten, bei bescheidenstem Erfahrungsmaterial einer Anschauung kommt, zu der man heute wieder, nach dem Zusammenbruch des Darwinismus und Lamarckismus, gedrängt wird[2]). Aus Anpassung, Nützlichkeit und Auslese ist die steigende Organisationshöhe nicht verständlich; es muß also wohl der Phylogenese eine Tendenz zu steigender Komplikation als primäres Kennzeichen innewohnen. Eine Reihe von Forschern, welche das Ungenügen der bisherigen Entwicklungstheorien einsehen, kommen zu einem derartigen Schluß. J. Philiptschenko[3]) betont, daß die Genetik wohl den Schleier von der Evolution der niederen systematischen Einheiten hebt, daß aber die eigentliche Makroevolution, die Entstehung der höheren systematischen Einheiten, außerhalb ihres Gesichtskreises liegt und wohl durch ganz andersartige Faktoren bedingt sei. Die Lehre des russischen Zoologen Berg von der „Nomogenese“ meint, daß die phylogenetische Umwandlung sich durch Massenveränderungen („Waagensche Mutationen“) vollziehe, welche mit den heute beobachteten Variationen nichts gemein haben. A. E. Parr[4]) weist nach, daß die Phylogenese nicht von der Adaptiogenese

---

[1]) A. a. O., Bd. III, S. 383.

[2]) A. a. O., Bd. III, S. 354 u. 362.

[3]) J. Philiptschenko, Variabilität und Variation, 1927, S. 82ff.

[4]) A. E. Parr, Adaptiogenese und Phylogenese, Abh. z. Th. d. org. Entw., I, 1926.

(der Anpassung an die Umwelt) abhängig, sondern ein durchaus selbständiger Vorgang sei. A. Wagner[1]) betont, daß das Höhersteigen der Organismen nicht aus Anpassung verständlich, sondern eine allgemein organische Grundfunktion sei. All das sind freilich heute erst tastende Versuche und unbewiesene Spekulationen. Aber immerhin, man wird sich kaum dem Eindrucke verschließen können, daß die geniale Intuition Hartmanns hier Dinge vorausgeahnt hat, welche für die Wissenschaft der Zukunft vielleicht von größter Bedeutung werden können, sobald diese einmal die Scheuklappen des Darwinismus, welche ihr den Ausblick auf das grundlegende Problem der Stammesentwicklung verwehrten, abgeworfen hat.

Und nun kommen wir zum wichtigsten Punkt, zu der Selbstwiderlegung der mechanistischen Biologie. Der Darwinismus ist nicht das, was er zu sein vorgibt: er ist nicht mechanistisch, sondern pseudomechanistisch, versteckt teleologisch. Schon der Begriff der „Nützlichkeit" ist ein durchaus teleologischer[2]); nicht minder die Begriffe der Anpassung, der Entwicklung, der Auslese, des Selbsterhaltungstriebes, mit denen der mechanistische Biologe fortwährend operiert und die doch sicherlich kein Physiker in den Mund nimmt. „Der Darwinismus ist utilitaristische Naturphilosophie (vgl. oben „W. u. I. im Darwinismus", S. 401 f.), er macht die Utilität, d. h. eine untergeordnete Form der Teleologie, zum naturwissenschaftlichen Erklärungsprinzip, indem er sie für eine mechanisch wirkende Ursache hält, und übersieht in dieser Verwechslung, daß er nur eine naturphilosophische, aber durchaus noch keine naturwissenschaftliche Erklärung gegeben hat, so lange er die eigentlichen wirkenden Ursachen der Entstehung nützlicher Abweichungen beiseite liegen läßt oder gar durch Berufung auf den Zufall ausdrücklich auf eine Erklärung derselben verzichtet[3])." Mit den Begriffen der Korrelation, der funktionellen Anpassung (der „funktionellen Selbstgestaltung des Zweckmäßigen" mit dem Ausdruck des Entwicklungsmechanikers

---

[1]) A. Wagner, Die Umwertung der Entwicklungslehre, II, Scientia 1927.

[2]) A. a. O., Bd. III, S. 401.

[3]) A. a. O., Bd. III, S. 461.

W. Roux!), der Entwicklung überhaupt dringen in den Darwinismus allenthalben teleologische Motive ein. Als tragende Prinzipien bleiben hinsichtlich des Individuums der teleologische Begriff der Korrelation, hinsichtlich der Art als ganzer der teleologische Begriff der Entwicklung, die mit Nützlichkeit nichts zu tun hat, während die angeblich „mechanische" Erklärung sich teils als von höchst begrenzter Wirksamkeit, teils als ohnmächtig, teils als eine Erschleichung herausstellt. In diesen teleologischen Begriffen aber (Bergsons „gütiger Geist der Art"!) verkehrt sich offensichtlich der mechanistische Darwinismus in sein eigenes Gegenteil[1]). Aus der Biologie, die mechanistisch zu sein vorgibt, und in ihren Grundbegriffen doch durchaus teleologisch ist, gilt es einen neuen Weg zu suchen.

Wie zu den methodischen Erwägungen über die Eigengesetzlichkeit des Lebens der Entelechismus und Psychismus, so verhält sich zu der angegebenen Anschauung die metaphysische Lehre vom überindividuellen Seelischen; die ersteren sind nicht sowohl eine Theorie der Lebensvorgänge und der Deszendenz, als eine bloße Beschreibung der Tatsachen; die letzteren wollen die Tatsachen deuten, wollen den eigentlichen Motor des Lebens und der Entwicklung erfassen. Wobei wohl zu beachten ist, daß diese Deutung nie eine wissenschaftliche Erklärung, sondern immer nur eine metaphysische Spekulation darstellt; denn sie gibt nicht eine Zurückführung auf bekannte Erscheinungen, sondern will das Rätsel des Seins ergründen.

Es wird also versucht, die Deszendenz dadurch begreiflich zu machen, daß ein überindividuelles, teleologisches Prinzip — Hartmanns Unbewußtes — die Entstehung der Arten beherrsche. Besonders das beunruhigende Phänomen der Korrelation verschiedener Organismen legt diese Deutung nahe. Wie die Korrelation innerhalb eines Organismus metaphysisch ein teleologisches Prinzip fordert, so fordern die Korrelationen zwischen verschiedenen Arten — etwa die selektionistisch nicht zu erklärende korrelative Anpassung zwischen Insektenblüte und Insekt — die Annahme eines überindividuellen Korrelations-

---

[1]) A. a. O., Bd. III, S. 448.

prinzips. Von verschiedenartigen Erwägungen ausgehend, taucht dieses Prinzip bei fast allen modernen Vitalisten wieder auf. Bergson nennt es den élan vital, der wie eine Rakete all die Millionen verschiedener Lebensformen, deren Reichtum durch Anpassung und Auslese nicht erklärt werden kann, hervorbringe. Driesch neigt immer mehr dazu, seine Entelechie als ein überindividuelles Prinzip anzusehen; er widmet in allen seinen neueren Untersuchungen den Überpersönlichkeitsproblemen einen breiten Raum. Becher[1]) sucht aus der von ihm behaupteten „Fremddienlichkeit“ der Pflanzengallen ein überindividuelles Seelisches abzuleiten. Endlich stellen Freud und die Psychoanalytiker dem individuellen Ich das unindividuelle Es gegenüber, das wiederum nichts anderes als Hartmanns Unbewußtes ist, wie dieser es im künstlerischen Schaffen, in der Erotik usf. wirksam fand.[2])

Wir kommen zum letzten Punkt, in welchem wir die Weiterentwicklung des Hartmannschen Vitalismus verfolgen wollen. Es liegt nahe, das seelische Prinzip des Lebendigen auf die Gesamtnatur auszudehnen. Wir kommen damit zu einer dynamischen Naturauffassung, welche alles Sein in Kraft, letzter Linie in Seelisches auflöst. Die Energetik hat Ähnlichkeit mit Hartmanns dynamischem Atomismus, und der letztere wurde durch die modernen Anschauungen über das Wesen der Atome als Energiezentren in vielen Punkten gerechtfertigt. Eine direkte Weiterbildung des Hartmannschen Dynamismus bildet Sappers Naturphilosophie „auf anthropozentrischer Grundlage“[3]). Im Gegensatz zu Materialismus und Mechanismus, welcher die Welt in statische Urelemente oder Atome auflöst, will Sapper als Urelement der Wirklichkeit eine dynamische Entelechie, ähnlich der Monade Leibnizens, angesehen wissen. In einem Punkte geht Sapper bedeutungsvoll über

---

[1]) E. Becher, Die Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen, 1917; vgl. K. Groos, Die Hypothese vom umfassenden Seelensein. Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr., Bd. 165, S. 74ff. u. 103ff.

[2]) Daß die Lehre vom überindividuellen Seelischen ein uraltes Erbstück der Mystik ist, vgl. meinen Nikolaus von Kues, 1928, S. 62.

[3]) A. a. O.

Hartmann hinaus. Während dieser alle psychische Tätigkeit für unbewußt und nur die psychischen Phänomene oder Produkte als bewußt ausgibt, betont Sapper mit Recht, daß wir in dem Aktivitätsbewußtsein ein direktes Gefühl psychischer Tätigkeit gegeben haben.

Wir haben versucht, einige Hauptpunkte der Philosophie Hartmanns zu verfolgen und unsere Betrachtung hat sich dabei unversehens zu einer wenn auch flüchtigen Übersicht der Probleme der modernen Philosophie des Lebendigen erweitert. Wenn wir uns auch keineswegs mit Hartmanns Ansichten identifizierten, so liegt dennoch in der Tatsache, daß viele von ihm behandelte Probleme nach 50 Jahren in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses getreten sind, der Beweis dafür, daß diese Gedanken jedenfalls von außerordentlicher Bedeutung sind. Wir fühlen heute deutlich, daß unsere Wissenschaft wie so viele Gebiete unserer Kultur in einer Zeit der Krise ist. Die Umwälzungen in der modernen Physik und Chemie sind dafür ein ebenso starkes Anzeichen wie der Kampf zwischen Mechanismus und Vitalismus; gerade diese Umwälzungen bezeugen das innere Leben in unserer Wissenschaft. Und so ist es eine Pflicht der Pietät, Hartmanns Namen zu betonen, da seine Nachfahren nur zu oft auch ihren geistigen Stammvater vergessen. Andrerseits wird auch sachlich die Auseinandersetzung mit diesen Problemen zweckmäßig an jenes System anknüpfen, in welchem sich der Neovitalismus zuerst und in klarster Form vorfindet. Ob nun Hartmanns Lehre von den Fortschritten der Wissenschaft wird gerechtfertigt werden oder nicht — jedenfalls wird der größte Systembildner des modernen Monismus in diesen Diskussionen nicht vergessen werden dürfen.

VIII.

Heinrich Theodor Rötschers ästhetische Grundansichten.

Von
Robert Klein (Berlin).

I.

Das Lebenswerk Heinrich Theodor Rötschers[1]) ist von besonderem Interesse, weil Rötscher das strenge Gegenteil eines „wilden" Kritikers ist. Erst nach zwanzigjähriger theoretischer Tätigkeit — er schrieb Abhandlungen zur Philosophie der Kunst und ein dreibändiges Werk über die Kunst der dramatischen Darstellung — übernahm er das Amt eines praktischen Kritikers. Es schien deshalb besonders reizvoll, aus den gelegentlichen kritischen Bemerkungen dieses Theoretikers sein ästhetisches System zurückzuerschließen. Dabei stellte sich heraus, daß Rötscher in seinen philosophisch-ästhetischen Grundansichten durchaus auf dem Boden von Hegel und Solger steht, ähnlich wie Theodor Vischer erklärte, von ihm herzukommen[2]).

In seiner ersten Schrift über das Erhabene und Komische gibt Vischer das Programm, was Solger in Umrissen angedeutet habe, näher ausführen zu wollen. Diese Schrift kam 1837 in Stuttgart heraus und nannte sich einen Beitrag zur Philosophie des S c h ö n e n. Im selben Jahr 1837 erschien im Verlag Hegels, bei Duncker und Humboldt, die erste aufsehenerregende

---

[1]) *1802. 1825—1830 Privatdozent an der Universität Berlin. 1830—1845 Professor am Gymnasium in Bromberg. 1845—1863 Theaterkritiker an der Haude- und Spenerschen Zeitung in Berlin. † 1871.

[2]) Vischer: Über das Erhabene und Komische, S. 13 u. 19.

Schrift Rötschers, auf deren Titelblatt „Abhandlung zur Philosophie der Kunst“ stand.

Diesem war es nur um die Kunst zu tun, jenem ums Ganze. Dieser fußte ebenfalls, wie er sagt, auf Hegel und Solger und hatte sich das Ziel gesteckt, das Allgemeine ins Besondere zu vertiefen, eine Aufgabe, die er vollbrachte. Jener, als der Weitere, Großartigere, wollte das Schöne erfassen, das ganze Reich der Kunst und der Natur nach ihm durchforschen und hatte bis 1859 ebenfalls sein Versprechen gelöst.

In Vischers Schrift über das Erhabene und das Komische war namentlich mit lobenswerter Deutlichkeit über den Begriff des Tragischen gehandelt. Rötscher konnte manches daraus ersehen, wie umgekehrt Vischer durch die Abhandlungen zur Philosophie der Kunst große Anregung erhielt. Als 1849 Vischers kritische Gänge erschienen, hatte Rötscher den grundlegenden Teil seiner Arbeit bereits geleistet, und Vischer gewann mehr von Rötscher, als Rötscher von Vischer lernen konnte.

Im Unterschied zu Vischer gibt Rötscher nirgends eine Metaphysik seiner Ästhetik; vielmehr übernimmt er die Philosophie seiner Zeit ebenso wie die zeitgenössische Philosophie der Kunst, wie sie, ausgehend von Schelling[1]), fortgebildet wurde durch Solger und Hegel; oft genug betont er, daß er sich ganz auf die Errungenschaft der neuen Philosophie und Ästhetik stützt: I : VIII, II : A : 3, VI : A : 5 usw. usw. Er übernimmt den Begriff der Idee, ihrer Manifestation in der Form der Kunst, als eine feststehende, nicht weiter zu diskutierende Tatsache. Da man in geistigen Dingen eben nicht immer wieder von vorne anfangen kann, so löst er aus dem System der Philosophie des Absoluten, das er als richtig anerkennt, die Ästhetik heraus. Aber er hat auch nirgends eine zusammenhängende Ästhetik überhaupt geschrieben. Er hat wohl seine ästhetischen, systematisch sich ordnenden Grundideen; aber sie liegen sozusagen zu Haus, verschlossen in einem Schrein, der geöffnet wird, wenn es die Beurteilung eines Kunstwerkes gilt, und dann wieder zugeklappt wird. So haben wir nur allerorten fest

---

[1]) Vischer: Über das Erhabene und Komische, S. 19 u. 13.

ausgesprochene, auch begründete Urteile, denen wir den sicheren Kodex wohl anmerken. Aber da wir diesen selbst nie zu Gesicht bekommen, so sind wir genötigt, ihn zu rekonstruieren, so gut es geht.

Daher habe ich im folgenden zuerst die ästhetischen Grundansichten Rötschers dargestellt, möglichst mit seinen Worten, möglichst in einem Zusammenhang, wobei ich mich in der Disposition an das System Hegels und Vischers ein wenig anlehnte.

Bei Hegel und Vischer nun zieht die Idee immer kleinere Kreise. Es wird erst das Allgemeine, der Gedanke, entwickelt, und das konkrete Kunstwerk ist nur das fast überflüssige Exempel auf den Gedanken. In dieser komplizierten Form konnte ich die Ästhetik Rötschers unmöglich rückbilden; doch habe ich mich bemüht, das Metaphysische den einzelnen Anschauungen vorauszuschicken.

* * *

Die nachfolgende Arbeit bildet den ersten Teil eines umfassenden Werkes über Rötscher, das ich vor Kriegsausbruch geschrieben und der philosophischen Fakultät der Münchener Universität als Dissertation eingereicht habe. Vierjährige Teilnahme am Krieg läßt mich erst heute zur Veröffentlichung kommen. Auf Rat des Herrn Herausgebers des „Archivs" lasse ich den quasi historischen Teil, der die herrschende Philosophie der Kunst darstellt, wie sie Rötscher übernahm, im „Archiv für Geschichte der Philosophie" erscheinen, während die Fortsetzung im „Archiv für systematische Philosophie" gedruckt wird. Derjenige Teil des Systems, der sich auf die Theorie der Schauspielkunst und das Wesen der Einzelanalyse erstreckt, ist in der „Zeitschrift für Ästhetik und Kunstwissenschaft" erschienen, während die Lebensgeschichte Rötschers in einem Band der Veröffentlichungen der Gesellschaft für Theatergeschichte Platz gefunden hat.

* * *

I. Die herrschende Philosophie der Kunst.

a) Historische Deduktion des wahren Begriffs der Kunst.

Erst jetzt, in der Neuzeit (1837), steht die philosophische Erkenntnis eines Kunstwerks auf gleicher Höhe mit der künstlerischen Tätigkeit[1]). Man wird es nicht mehr wagen, den Maßstab der Moralität an ein Kunstwerk zu legen, ebenso wie der Standpunkt, auf dem Kunst als eine Nachahmung der Natur gefaßt wird, veraltet ist. Mit der bloßen Verstandesreflexion kann man überhaupt dem Kunstwerk nicht beikommen. In diesem Sinn hat auch Kant in der Kritik der Urteilskraft sein Prinzip der festen Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven überschritten und einen intuitiven Verstand angenommen[2]). „Freilich verkehrte sich ihm auch hier dies Prinzip wieder nur zu einer nur im reflektierenden Subjekt vorgehenden Tätigkeit". Mehr als Kant hat sein Schüler Schiller für die richtige Auffassung der Kunst getan. Er hat in seinem Kunstbewußtsein eigentlich seinen allgemein philosophischen Standpunkt schon überwunden. Das Kunstwerk gilt ihm bereits als eine in sich abgeschlossene Welt. Den eigentlichen Fortschritt nun, den die Erkenntnis des Schönen in der Kunst seitdem gemacht hat, dankt man im Grund einzig und allein Schelling. Schelling hat „die Idee an die Spitze gestellt und die Kunst als die objektive Einheit des Idealen und Realen begriffen". Darin beruht die neue Erkenntnis, „daß die absolute Einheit des Subjektiven und Objektiven, von Natur und Geist, als das Wesen der Idee und mithin sie als das allein Wirkliche und Wahrhafte ausgesprochen wurde, auf deren Erkenntnis es ankomme. Die Kunst aber ward mit diesem Standpunkt als eine Durchdringung des Realen und Idealen, mithin als eine Offenbarung der absoluten Idee aus der Region des Endlichen und Beschränkten wie überhaupt aus der Sphäre des reflektierenden Verstandes herausversetzt"[3]). Dieser grundlegende Gedanke wurde im Verfolg der Entwicklung ausgebaut

---

[1]) II : A : 5.

[2]) Ebenda: 3—7.

[3]) II : A : 9ff.

und vertieft durch Solger und Hegel; auch Vischer in seiner Monographie über das Erhabene und Komische fußt auf ihm. Betrachten wir nun zunächst genauer, was unter Idee verstanden ist.

b) Die Idee.

1. Die Idee als solche.

Die Idee wird von Rötscher im Sinn der absoluten Idee Hegels aufgefaßt, vermischt mit dem Begriff vom absoluten Geist, wobei er oft das eine für das andere setzt und nicht so reinlich trennt, wie dies bei Hegel der Fall ist. Rötscher selbst gibt nun der Idee folgende Definition: Goethe verstand unter Idee den abstrakten Gedanken; daher auch seine Abneigung ihr gegenüber. Die moderne Philosophie versteht aber unter Idee „das Leben selbst in seiner ganzen mannigfaltigen Ausbreitung und Entwicklung, sie hat dabei immer eine wahrhaft konkrete Einheit von Seele und Leib, von Gedanken und Wirklichkeit, von Allgemeinem und Besonderem gegenwärtig“. Sie ist stete Bewegung, weil sie das Leben selbst ist, das sich zu erfüllen und zu befriedigen ringt, „welche vermöge ihrer Willenskraft über jede besondere Gestaltung in einer bestimmten Zeit immer zu reicherer Gestaltung fortschreitet“[1]). Dies ist also wesentlich, daß die Idee nicht allein konkrete, das ist absolute Einheit, ist, sondern sich in fortwährender Entwicklung befindet, ein konstanter Prozeß ist.

2. Die Idee im Kunstwerk.

In jedem Kunstwerk nun tritt die Idee, der Weltprozeß in Erscheinung; es ist die ewige Offenbarung der göttlichen Idee. Jedes echte Drama gibt nur ein Abbild des weltgeschichtlichen Prozesses in verjüngtem Maßstabe[2]), und zwar tritt hier die Idee in Form von Ideen auf. Wie allerdings das Verhältnis von Ideen zur Idee ist, hat Rötscher nirgends erklärt; eine Unklarheit, die sich auch bei Hegel findet. Das Verhältnis der Idee zu den Ideen in voller Klarheit zum Ausdruck gebracht zu haben, ist das Verdienst Vischers. „Es kann unter Idee

---

[1]) VI : B : 214f.

[2]) II : A : 69 und II : D : 41.

entweder die absolute Einheit verstanden werden, in welcher alle Gegensätze gelöst sind, oder ein einzelner Gedanke des Geistes“.... „Im Schönen offenbart sich zunächst eine einzelne bestimmte Idee und hierdurch mittelbar die höchste.“ Hegel, sagt Vischer, sei hier mißverständlich. „Zunächst stellt das Schöne nur eine einzelne Idee dar, die in einer bestimmten, sinnlichen Gestalt zur Erscheinung kommt. Indem es uns aber auf diese Weise die Einheit des Geistigen und des Natürlichen auf einem bestimmten Punkte, in einem einzelnen Falle, anschauen läßt, so bringt es uns mittelbar die höchste Einheit des Idealen und Realen, also die absolute Idee zur Anschauung[1].“

Hier ist also die Beziehung der Einzelidee zur Gesamtidee deutlicher ausgedrückt, als ich es irgendwo bei Rötscher finde, der sie immer als bekannt und von selbst verständlich voraussetzt. In der Ästhetik 1846, in § 55 (S. 55), kommt Vischer nochmals auf die Frage zurück. Hier heißt es: „Es ist der Fehler Hegels, daß er die Besonderung der Idee in bestimmte Ideen überspringt.“ S. 56—65 führt dann Vischer aus, Hegel habe in Band I der Ästhetik S. 96/97 gerade diese Spaltung der Idee in Ideen nicht klar zum Ausdruck gebracht. Dies ist wohl zutreffend; doch hat Hegel das Richtige gemeint, und das Mißverständnis beruht nur darauf, daß er vor einer Verwechslung mit der absoluten Idee als solcher warnt, als welche der Logik angehört. In VI : A : 2 verlangt Rötscher ein bis zu den Ideen vordringendes Denken, ebenso wie schon II : A : 20 die Einsicht in die Idee überhaupt und näher in die der Gestaltung der Kunst zugänglichen Ideen gefordert wird. Sonst ist selten von Ideen die Rede, immer nur von der Idee. Einleuchtend aber ist, daß, wenn es die Idee ist, die in besonderer Form im Kunstwerk Gestaltung findet, nur der über das Kunstwerk wird urteilen können, dem die Kenntnis der Idee als solcher bekannt ist. Dieser aber ist der Philosoph. Nur wer die Kenntnis der Weltentwicklung der Idee hat, kann die Kunstwerke aus ihrer Zeit heraus verstehen. Denn „insofern jedes Kunstwerk überhaupt in der Zeit zur Erscheinung kommt,

[1]) Vischer: a. a. O. 23, 24.

so wird es auch mit der bestimmten Zeit, der es seiner äußeren Existenz nach angehört, auch innerlich zusammenhängen. Diese Beziehung schließt sich aber wieder nur dem philosophischen Gedanken auf, welcher jede Entwicklung in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung aufweist und daraus die Lebensbeziehungen des einzelnen Individuums, wie eines einzelnen Werkes, zu der konkreten Weltanschauung begreift“[1]). Wenn also der Philosoph zum wahren Interpreten der Kunstwerke berufen ist, so liegt dem ein doppelter Gedanke zu Grunde. Erstens ist zum historischen Verständnis des Kunstwerks die Vertrautheit mit der Idee als solcher nötig, und zweitens steht die Idee der Kunst in so unmittelbarem Zusammenhang mit der ersten, daß nur, wer die Philosophie überhaupt und näher die Philosophie des Schönen kennt, an die Beurteilung des einzelnen Kunstwerkes treten kann.

c) Das Verhältnis der Philosophie der Kunst zum einzelnen Kunstwerk.

Was heißt das nun, die Philosophie des Schönen haben? Nichts anderes, als eine fertige Ästhetik besitzen. Man muß mit den Prinzipien der Philosophie der Kunst wie mit dem philosophischen Denken vertraut sein[2]). Nur so ausgerüstet, kann man die Kritik des einzelnen Kunstwerks unternehmen. Diese ist wünschenswert: denn „jeder Fortschritt in der Wissenschaft, deren allgemeine Prinzipien gefunden sind, besteht in einer Vertiefung in das Besondere und Einzelne“[3]). So will er den Versuch machen, die ewigen weltgeschichtlichen Kunstschöpfungen, vorzugsweise aus dem Gebiet der Poesie, der philosophischen Erkenntnis zu vindizieren. Dies Unternehmen, die großen Kunstwerke in ihrer inneren Vernünftigkeit, in ihrer Einheit von Gedanken und Darstellung zu begreifen, wird recht gewinnbringend sein. Es erweitert die Erkenntnis einer wahrhaften Ästhetik, indem der untersuchende, kunstphilosophisch gebildete Denker aus der konkreten Gestaltung

---

[1]) II : A : 58, 59.
[2]) II : A : V.
[3]) II : A : 3, 4.

des Kunstwerks, welche er in ihrer Notwendigkeit begreift, immer wieder zum Allgemeinen zurückkehrt und es gerade um die lebendige Anschauung des Einzelnen bereichert. Je mehr die innere Logik der Gestaltung im Kunstwerk begriffen wird, je mehr jede Lebensregel der einzelnen Individualitäten in ihrem organischen Zusammenhang erfaßt ist, desto größerer Gewinn erwächst daraus für die Einsicht sowohl in das einzelne Kunstwerk als in das Wesen künstlerischen Gestaltens überhaupt[1]). Jede Erkenntnis des einzelnen öffnet die Perspektive auf die Gesamtheit. Ist ja doch „jedes wahrhafte Kunstwerk eine abgeschlossene reiche Welt für sich und zugleich gewissermaßen wieder ein Abbild der gesamten Kunst“[2]).

Aus der Untersuchung des einzelnen Kunstwerks kann man also bei wissenschaftlicher Erkenntnis zu allgemeiner Einsicht in die Gesetze der Kunst gelangen. Dies ist der Sinn und Zweck der Einzelanalyse: sie lehrt die Gesetzmäßigkeit des einzelnen Kunstwerks und implicite der Kunst überhaupt.

Wenn wir zusammenfassen, so ergibt sich: jedes wirkliche Kunstwerk enthält eine bestimmte Idee. Diese bestimmte Idee spiegelt zugleich die Idee der Kunst überhaupt. Die Idee der Kunst aber ist nur eine Form der Idee, der absoluten Idee, nur eine bestimmte Offenbarung des absoluten Geistes. Deshalb muß man die Kenntnis der ganzen Idee besitzen, um über das Einzelne urteilen zu können.

Die Methode des Urteils nun wird entnommen eben der Einsicht in diese sich verjüngende Idee. Wenn der Kritiker an die Wertung eines Werkes herantritt, so hat er bereits die wissenschaftliche Einsicht in die absoluten Bedingungen und ganze Lebenstätigkeit der Gattung gewonnen. Wenn er das einzelne Objekt mit seiner Gattung vergleichen will, so muß er zu diesem Behufe die Erkenntnis des Konkreten, der Idee, nach allen Beziehungen hin mitbringen, um angeben zu können, inwieweit das einzelne Werk den Forderungen der Idee entspricht oder nicht[3]). Die Ästhetik demnach steht

---

[1]) II : A : V und II : V : V.

[2]) II : A : 17.

[3]) II : A : 58.

fest. Sie liefert gattungsmäßig die Forderungen, die Normen für die Kritik des Einzelwerks, aus dessen Untersuchung neben dem Verständnis seiner selbst umgekehrt neue Gesichtspunkte für die Ästhetik gewonnen werden können. Für die folgende Darstellung ergibt sich nun diese logische Konsequenz: zunächst die allgemeinen Kunstforderungen Rötschers, seine Ästhetik, zu betrachten. Damit hat es nun seine Schwierigkeit, eben weil wir seine Ästhetik nur aus seiner Kritik kennen lernen. Weil nur gelegentlich der Einzelkritik der Niederschlag der ästhetischen Grundansichten erfolgt und weil schwer festzustellen ist, was prästabiliert war und was neu gewonnen ist. Da er auszieht, im Neuen das Alte, im Besonderen das Allgemeine bewährt und bestätigt zu finden, muß zunächst das Allgemeine uns zur Kenntnis gebracht werden. Liegt in dieser Anordnung auch scheinbar eine Verwischung und Vermischung, so wird doch der Verfolg der Arbeit zeigen, daß sie weniger unerlaubt und mißverständlich ist, als es aufs erste aussehen mag. Es ist eine Forderung der Ordnung, daß wir uns erst den ästhetischen Grundansichten zuwenden, ehe wir zur Betrachtung ihrer methodischen Anwendung auf das einzelne Kunstwerk fortschreiten.

IX.

Hegels Lehre im Lichte wissenschaftlicher Kritik.

Von

Emil Raff.

Die Geschichte der Philosophie ist eine stetige Kette der Entwicklung im Bereiche der philosophierenden Vernunft. In diesem Zusammenhange der Wissenschaft ist kein System als ein durchaus unabhängiges zu betrachten. Der Fortschritt, den die Metaphysik seit den ältesten Zeiten des Altertums bis auf unsere Epoche gemacht hat, ist daher nur als ein relativer aufzufassen, indem in der Erkenntnistheorie in strengem Sinne dieses Wortes durchaus keine eigentliche Vorwärtsbewegung zu verzeichnen ist in Hinsicht der zunehmenden Klärung der Relation des Bewußtseins zu den Dingen der empirischen Welt, also dem Verhältnisse der Subjekt-Objektivität.

Die Geschichte der Philosophie zeigt nun mit Betonung obiger Tendenz dem kritischen Forscher ein eigentümliches Bild. Wenn wir den Entwicklungsgang dieser wirklich höchsten Wissenschaft betrachten, kann man nur von einem gewissen Fortschritte sprechen, der, einfach logisch genommen, sich bei allen menschlichen Betätigungen aus dem einfachen Gedanken ergibt, daß durch Anhäufung der Tatsachen und ihrer Kenntnis ein gewisser Einblick in das innere und äußere Geschehen mit zunehmender Zeit sich ergibt.

Ob dies ein wahrhafter Progreß im Sinne der Vertiefung und Erweiterung der Erkenntnis jener Probleme bedeutet, deren Forschungsbereich die Philosophie ausmacht, ist eine Frage gesonderter Natur und muß mit absoluter Bestimmtheit negiert werden. Es ist nicht anzuzweifeln, daß es allen Systemen

der Philosophie, auch der sogenannten Glanzperiode des Griechentums, der Scholastik und der gesamten Neuzeit, nicht gelungen ist, die Probleme metaphysischer und psychologischer Wissenschaft auch nur einigermaßen befriedigend zu lösen, geschweige denn restlos zur Klärung zu bringen. Ist die Hauptursache dieses Ergebnisses sicherlich in der relativ tiefstehenden Geistigkeit des menschlichen Geschlechtes überhaupt zu suchen, so sind es auch meist nicht notwendige Fehler gewesen, die einen vielleicht einmal richtig eingeschlagenen Weg zur Abirrung brachten.

Den hervorragendsten Einfluß auf die Philosophie des Altertums haben die Inder und Griechen genommen. Die überhebliche Bewunderung, die man bis auf unsere Zeit diesen beiden Völkern zollte, ist ein Zeichen besonderer Unfähigkeit der Menschheit, kritisch und umfassend zu denken. Die Philosophie der Inder war nichts als krasser naiver Naturalismus, der einfach das absolute Unvermögen zu philosophischem Denken manifestierte. Und was das Hellenentum anbelangt, beruhte die Überschätzung der griechischen Philosophie, Kunst und Geistesrichtung auf einem jener Fehler der Mentalität des menschlichen Geschlechtes, Scheinwerte zu prägen, deren Minderwertigkeit klar zutage liegt, die aber, einmal als Überwertigkeit angesehen, niemals mehr aus dem Bereiche der Überschätzung verschwinden. Was den Hellenismus in der Philosophie charakterisiert, ist in höchster Abstraktion aufgefaßt folgendes: In der griechischen Mentalität war eine Ineinssetzung von Natur und Geist a priori vorhanden, dies war der griechischen Psyche immanent. Es demonstriert dies deutlich der lange Weg von der hylozoistisch-kosmogonischen Periode und ihren verwandten Schulen bis zur Sokratischen Epoche und dem angeblichen Höhepunkte, den die Platonische Lehre repräsentiert. Dieser Philosoph, gleichsam der lebendige Repräsentant griechischen Denkens, ist eine der am meisten überschätzten Persönlichkeiten der Philosophiegeschichte überhaupt gewesen. Ob nun seine Lehre, und zwar seine Hauptlehre von den Ideen, symbolisch-allegorisch oder erkenntniskritisch aufgefaßt wird, ändert nichts an der Gesamtwertung seines Systems, welches unbedingt als unbedeutend abgelehnt werden muß. Seine Ideenlehre,

vollends aber seine Doktrin von der Seelenwanderung (Metempsychose), deren Originalität längst durch die Kenntnis altägyptischer und indischer Philosophie wie auch des zeitlich vorangehenden Pythagoreismus bestritten ist, legen ein Zeugnis ab, wie sehr Umwelt und Nachwelt durch eine Art von Massenpsychose sich verführen ließ, leere Abstraktionen formalen Charakters für hochwertige Lehren zu werten.

Die Lehre von der Metempsychose, durch den tiefstehenden indischen Naturalismus bereits in den Kreis des Denkens gezogen, wurde von Plato mit der ihm eigenen psychischen Einstellung (die mehr einen naiven-materialistisch-naturalistischen denn einen idealistisch-konstruktiven geistigen Charakter hatte) mit einer auch für die damalige, noch im Naturalismus schlummernde Zeitepoche merkwürdigen Unkompliziertheit des Denkens aufgenommen; einer späteren Epoche als der heutigen wird erst klar werden, wie sehr dieser Hellenismus, dessen lächerliche ästhetische, ethische und philosophische Anschauungen die Kultur nicht nur nicht vorwärts, sondern sie sogar zur Abirrung brachten, überschätzt worden ist. Die oben erwähnte Ineinssetzung des Geistes mit der Natur, die in der griechischen Psyche vorhanden war (deren Spaltung erst einer späteren Periode, und zwar der neuplatonischen vorbehalten blieb, weshalb die dieser Schule angehörigen Philosophen und nicht Plato oder Aristoteles den Höhepunkt der griechischen Entwicklung bedeuteten), diese Einheit war Ursache der Unfähigkeit der Griechen zu wirklichem, metaphysischem Denken.

So das Altertum . . . In den weiteren Epochen des Mittelalters und der Neuzeit bis zu Cartesius, Spinoza und Leibniz dilatierte sich nur die Methode, die dann bei Cartesius die zwei bedeutendsten Prinzipien der Metaphysik, Geist und Ausdehnung, auf die entferntesten Pole verlegte. Diese begannen dann einander immer näher zu rücken, vereinigten sich zu einer Einheit in der spinozistischen Substanz und der Leibnizschen Monade; das bedeutet, daß die Problematik „Subjekt-Objekt“ sich auf breiterer Basis aufbaute. Zum eigentlichen Hauptprobleme der ganzen spekulativen Philosophie wurde das erkenntniskritische Verhältnis erst durch Kants kritischen

Idealismus. Naive Anbeter des Königsberger Philosophen wähnten nun alle Probleme durch diesen gelöst, ohne hierfür auch nur einen Beweis ins Treffen führen zu können. Im Gegenteil: Durch Kants mehr negativ-kritische denn positive Theorien sind die metaphysischen Probleme noch mehr in Verwirrung gekommen. Die ganz unbegreifliche Überschätzung Kants und seiner Lehre hat denn nun auch manchen Nachfahren aus seinem „dogmatischen Schlummer" erweckt, und zwar mit Rücksicht auf die Bedeutung Kants für die Philosophie. Den Übergang von Kant zu Hegel bilden Fichte und Schelling. Fichtes Wissenschaftslehre war reiner subjektiver Idealismus. Er legte die Priorität der Wirklichkeit auf das Ich als Subjekt und verankerte in diesem Axiom seine ganze Lehre. Von hier aus suchte er auf formal-spekulative Art das Wesen der objektiven Welt zu ergründen. Unbefriedigt davon, versuchte Schelling nunmehr durch Supposition eines einzigen, Subjekt und Objekt gleicherweise unter sich befassenden Prinzipes, als der absoluten Identität, auf geistreiche Art eine Lösung und schuf den objektiven Idealismus. Das Wesentlichste der Schellingschen Auffassungsweise ist die ebenso neuartige wie großartige Vereinigung von Denken und Sein unter die alles unter sich befassende Subjekt-Objektivität. Schellings System und Denken vereinigt Originalität der Konzeption mit einer intuitiven Kraft der Anschauungsweise und überragt hierin alle Systeme seiner Vorgänger an Tiefe der Auffassung. Vielleicht mißverstanden wegen der Schwere der Gedanken, repräsentiert seine Lehre dennoch unbeschadet aller gegenteiligen Meinungen durch die Synthese scheinbar sich ausschließender Momente und Denkformen eine gewaltige Höhe des Standpunktes und bedeutet jenen methodischen Schritt nach vorwärts, den Hegel fortbildete, aber durch Einseitigkeit in seiner Wirkung zerstörte.

Hatte Kant das Schwanken des Fundaments unseres Erkenntnisvermögens zu beweisen geglaubt, erreichte in Schelling die Synthese der Metaphysik ihren Höhepunkt in der Annahme der Realität einer absoluten Identität, so wogte auch weiter der Kampf hin und her, bis Hegel, allerdings an Schelling anknüpfend, durch den eigentlichen Standpunkt seiner Doktrin

und seiner Gedankentechnik dieses Problem für eine Zeitlang zur Ruhe brachte.

Um nun eine wissenschaftliche Kritik der Lehre Hegels zu unternehmen, ist eine kurze übersichtliche Darstellung seiner Gesamtdoktrin notwendig. Es ist dies kein leichtes Unterfangen, da die Schwierigkeiten, die sich dem Verständnisse seiner Lehre entgegenstellen, oft unüberwindlich scheinen, da es nicht ganz leicht ist, eine Einheit in sein System hineinzubringen. Zum Verständnisse einer Kritik jedoch ist diese übersichtliche Darstellung notwendig.

Hegel geht aus vom Begriffe der Substanz als Subjekt. Wenn nun der Begriff der ersteren, die sich dann im Laufe eines eigenartigen Entwicklungsprozesses als das Subjekt erweist, eine Einheit ist, muß in ihm Denken und Sein gleicher Art enthalten sein. Die Immanenz beider mit Prävalenz des Denkens charakterisiert den Hegelschen Monismus als reinen Panlogismus. Nun erscheint es aber anfangs etwas unklar, wie die Relation Substanz-Subjekt aufzufassen ist; indessen kann jedoch dieses nur so gefaßt werden, daß das Subjekt als etwas Gewordenes, am Ende eines Entwicklungsganges stehendes Endprodukt, nach dem Durchgange durch mehrere Entwicklungsstufen oder -phasen, interpretiert wird. Das Wesen der absoluten Substanz ist daher nicht ruhend, sondern stetig bewegt und in ewigem Flusse. Nur die „absolute Idee", nach ihrer Rückkehr aus ihrem Anderssein, ist das Beharrende, Wirkliche, Wahre. Dieser Entwicklungsprozeß ist in seinem ganzen Verlaufe trichotomisch aufgebaut, so daß er auf Setzung (Thesis), Gegensetzung (Antithesis) und Vereinssetzung (Synthesis) in unendlichem Progresse von der Substanz bis zum Subjekte beruht. Die Wiederkehr ersterer als absolutes Subjekt und die Aufzeigung des logisch-kategorialen Weges und der Phasen ist nichts anderes als die Analyse des a priori schon festgesetzten Absoluten; als Substanz, das im Anderssein als Sein, Wesen und Begriff sich erweist und als die Vereinigung subjektiven und objektiven Begriffes schließlich als Vernunft oder Idee zu sich selbst zurückkehrt, sich spaltend und auseinandergehend als Weisen der Natur und des Geistes weiter nur die Momente dieses ihres Andersseins im Ansichsein wieder vereinheitlicht

und in souveräner Superiorität als der absolute Geist sich zeigt, identisch mit dem Subjekte, dem Endpunkt dieser merkwürdigen Entwicklung. Schon diese Erklärungsweise (und sie ist die einzig annehmbare) schließt es aus, daß die Substanz etwas Starres, Bleibendes wäre, sondern auch sie muß in ständigem Flusse des Werdens zu neuen Bildungen und Weisen und Kategorien fortschreiten. Das Hegelsche Absolutum hat eine lebendige Entwicklung durchzumachen, durch die sie zwar letzten Endes in ihrem Wesen nicht verändert, aber in ihrem Scheine und in ihrer Erscheinung ein anderes wird. Ist der Begriff der absoluten Substanz schon ein etwas unklarer, so wird er durch die Führung über die wesentlichsten Kategorien näher definiert und einer logisch genommenen, zunehmenden Klärung zugeführt. Das erste Moment dieser Entwicklung, bei der die Substanz in Hinsicht der Zeit ein Prius ist, ist das reine, bestimmungslose, unmittelbare Sein. Bevor wir jedoch dieses und seinen Übergang in das Wesen und den Begriff erläutern, ist noch etwas über die Methode des Aufbaues und des Gedankenganges zu sagen, der gleichsam als Hebel das ganze Lehrgebäude trägt.

Diese Methode, viel genannt, viel bewundert wie auch als unwissenschaftlich abgelehnt, ist die dialektische. Sie ist zwar von Hegel nicht als durchaus ihm zugehörige in Anspruch genommen worden, aber es ist klar, daß keiner der sogenannten Identitätsphilosophen in der Anwendung dieser Methode so weit gegangen und einen so übertriebenen Gebrauch davon gemacht hat wie er. Die ständige Wiederkehr von Setzung, Gegensetzung und Vereinigung beider Elemente zu höherer reicherer Einheit bedingt nicht nur bei Hegel den ganzen Prozeß seines Lehrgebäudes, sondern stellt auch die Bewegung dar, durch die sich die Hauptphasen seiner Doktrin, „der Begriff“ zur Idee erhebt; die dialektische Methode ist gleichzeitig nichts anderes als der Verlauf der Entwicklung, den der Begriff in seinem Anfangsstadium als reines Sein über das Wesen bis zu seinem An- und Für-sich-sein als Begriff nimmt, und zwar so, daß sich das menschliche Bewußtsein frei dieser Bewegung überläßt. Die Thesis oder Setzung hat das Ansichsein, die Antithesis das Umschlagen ins Gegenteil und die Synthesis

die Wiederherstellung des Ansichseins durch Vereinigung mit seinem Gegenteil zu höherer Einheit zu bestimmen. Wieso das Umschlagen ins Gegenteil, die reflexio in contrarium, immer erfolgt, ist bei Hegel unklar und etwas sophistisch ausgeführt. Diese reflexio in contrarium wird rein formal durchgeführt, indem die Identität irgend eines Momentes oder einer Phase in ihr Gegenteil statuiert wird. Wieso durch Vereinigung dieser Gegensätze (welche durch eine Art „Bewegung" in ursprünglich scheinbar unbestimmbarem Sein das Gegenmoment entstehen läßt, ist sehr unklar) das synthetische Moment sich bildet, wäre nur durch Annahme einer Selbstbehauptung des ursprünglich gesetzten Momentes über seinen Gegensatz hinaus erklärlich.

Wie oben kurz erwähnt, ist das erste Moment oder die erste Phase, das sich dem gänzlich unvermittelten Denken zeigt, das reine Sein in völliger Unvermitteltheit, Unbedingtheit, Unbestimmbarkeit und Eigenschaftslosigkeit. Da das Sein sich selbst Objekt und Subjekt ist, ist es identisch mit dem Denken. Im reinen Sein sucht Hegel jenes primärste Prinzip zu erfassen, das in reinster Abstraktion vom Denken erfaßt werden kann, nur eben wegen des unmittelbaren Erfassens durch dieses mit ihm identisch sein muß. Da aber das reine Sein keine Fortbewegung zeigt, kann es mit seinem Gegenteil identisch gesetzt werden. Diese reflexio in alterum wird zwar von Hegel beim reinen Sein nicht begründet und bewiesen, sondern einfach postuliert. Durch diese Art der Spekulation werden durch Denkbewegung die verschiedenen, nunmehr aus dem reinen Sein resultierenden Phasen und Stufen deduziert, und zwar in einer ständigen dialektischen Bewegung bis zur Kategorie des Wesens als dem Sein in seinem Anderssein.

Von Hegel in abstraktester Form gefaßt, ist die Kategorie des reinen Seins qualitätslos. Dies aber nur im Anfange; denn sofort beginnt der Entwicklungsprozeß der einzelnen Phasen dieser ersten logischen Kategorie. Das reine Sein führt sich fort in sein Gegenteil, und aus der Vereinigung beider entsteht die Stufe, in welcher die beiden Momente des Gegensatzes aufgehoben sind: Das Dasein in allgemeiner Form. Der Weg zum Dasein ist ein Prozeß, bei dem wechselseitig das Sein in

Nichtsein oder letzteres in ersteres übergeht. Die Unbestimmtheit des reinen Seins ist in ein unbestimmtes Moment umgewandelt. Der Charakter des Sekundären bedingt die Vermitteltheit des allgemeinen Daseins. Der Weg zu ihm differiert von der Einheit als dem Produkte dieses Prozesses. Der Weg ist nichts anderes als ein unendliches Aufheben antipolarer Momente des reinen Seins und seines Gegensatzes, er ist identisch mit der Phase des Werdens. Dieses ist zeitlich begrenzt und führt, positiv aufgefaßt, zum Dasein, welches daher ein Gewordenes ist. Die unendliche Tendenz des reinen Seins ist durch seinen Gegenpol limitiert und in seinem Charakter aufgehoben und erscheint deshalb gewissermaßen in sich selbst zurückgebogen. Das Subjekt der Form des allgemeinen Daseins ist das Besondere oder das Etwas. Dieses hat bereits zwei wesentliche, ihm zukommende Momente; erstens das der Realität (als der Anteilnahme am Sein), zweitens das der Idealität. In dieser seiner ,,Qualität" hat das Etwas keine numerische Einzelheit, sondern steht ihm ein anderes, auch im positiven Sinne seiendes Etwas in polynumerischer Wesenheit gegenüber. Da der Weg von einer dieser Phase zur anderen in unendlicher Folge stattfindet, hält Hegel am Begriff der Unendlichkeit in dem Sinne fest, daß die Phase der Fortbewegung zu einer anderen eine unendliche ist. Die Unendlichkeit ist daher weder eine selbständige Kategorie, auch kein für sich bestehendes Moment; unendlich ist nur der Prozeß; sie hat daher keinen Subjektscharakter, sondern nur prädikative und attributive Bedeutung. Subsistent bleibt nur das reine Sein in allen seinen Formen der Entwicklung. In unendlichem Fortgang sich ewig negierend, kehrt es dennoch über alle Phasen und Momente über sein Anderssein als Wesen zu sich selbst zurück. Diese Rückkehr stellt das Für-sich-sein dar, jenes Moment, in welchem Sein und Dasein in ideellem Sinne zur Geltung kommen. Es ist die Qualität. Diese Phase zerfällt nicht realiter in Sein und Dasein. Nach dieser Auffassung erscheint auch hier der Unterschied des Begriffes der Realität und Idealität bei Hegel anders und schärfer gefaßt als sonst; erstere ist immer etwas außer sich Seiendes, letztere das an sich selbst Gefaßte, Gesetzte. Die Superiorität der Idealität gegenüber der Realität

wird hiermit ausdrücklich betont und kehrt ungebrochen im ganzen Systeme wieder.

Die Unmittelbarkeit des Für-sich-seins bedingt die Bestimmung des Seins als Einheit oder als Eins. Durch vollständige Aufhebung des Andersseienden (Repulsion) steht der Negation dieses Eins die Vielheit gegenüber. Den negativen Beziehungen steht gleichzeitig eine Art positiven Verhältnisses gegenüber, die als Attraktion anzusprechen ist. Daraus ergibt sich eine Identität von Einheit und Vielheit, welche nach Aufhebung des Momentes des Für-sich-seins im zeitlichen Prozesse der Seinsentwicklung zur Phase der Quantität führt. Diese, in reiner Form gefaßt, ist Sein mit aufgehobener Bestimmtheit, und als Dasein ist es das Quantum. Der Ausdruck der Entwicklung des letzteren ist die Zahl. Kommt zur Quantität das Moment der Qualität hinzu, so resultiert die Stufe des Maßes. Dieses als letztes Moment des Seins führt nunmehr auf dem Wege der dialektischen Fortbewegung zur Kategorie des Wesens. Das Maß ist die Vereinigung von Qualität und Quantität; dies bis zu jenem Grade, wo durch die Aufhebung dieser zwei Momente als für sich seiende die Einheit des Maßes hergestellt wird, Qualität und Quantität nur mehr ideelle Momente darstellen, d. h. das reine Sein ist in ein Gegenteil gewandelt, als Kategorie „Wesen" genannt.

Das Wesen ist das in allen seinen Besonderungen sich stets gleichbleibende, mit sich identische Prinzip. Da bei ihm die Bestimmungsabhängigkeit des reinen Seins unmittelbar aufgehoben ist, ist es daher Reflexion an sich . . . Dieses ist ein Relationsbegriff, während das reine Sein als absoluter Begriff sich darstellt. Jenes macht den Unterschied der Wesenskategorie gegenüber der Seinsstufe aus. Relationsbegriff ist es deshalb, weil es ständig durch Negation des in ihm zur Bestimmung zu gelangenden Scheines über sich selbst hinausgehoben wird. Insofern nun das Wesen seine Identität mit sich in ständigem Kampfe mit seinem Scheine zu behaupten trachtet, bejaht es sich. Durch dieses tritt zwar ein Unterschied ein, doch bewahrt es aber in letzterem ständig seine eigentliche Wirklichkeit. Die Vereinigung von Identität und Unterschied ist auf diese Weise zur Durchführung gelangt.

Durch Identität bewahrt es sein absolutes Bestimmtsein, durch die Differenz entsteht am Wesen der Schein. Der Akt unendlicher Unterschiedserzeugung bedingt letzterdings den begründenden Charakter des Wesens. Als Einheit von Identität und Unterschied ist es der Grund. Dieser ist daher das Wesen nach Vermittlung der in ihm aufgetretenen Gegensätze. Als solcher ist er nicht mehr allein Reflexion an sich sondern auch Reflexion in anderem. Der Grund wird zur Existenz, wenn er in den einzelnen Unterschieden als etwas sich manifestierend, durch das innere Band des Gründenden im Begründeten, das sich als das Wesen erweist, verbunden ist. Tritt die Existenz in die unmittelbare Wirklichkeit, entsteht das Ding. Dieses hat schon den Charakter der Bestimmtheit. Die Existenz ist gleichzeitig die Erscheinung des Wesens. Indem das Wesen in seinen Gegensätzen erscheint, tritt es zu diesen gerade infolge behaupteter Identität in ein Verhältnis. Als erste Relation ist es die des Ganzen zu seinen Teilen, infolge dieser Relation die Kraft mit ihrem nach außen hin wirkenden Momente. Die Kraft, die ebensosehr Reflexion in sich wie Reflexion im anderen ist, ist also die Identität dieser beiden, daher die Einheit von innen und außen. Das erstere erweist sich als Wesen und Grund, das zweite als Erscheinung in gegenseitiger Wechselwirkung. Durch die Wechselwirkung kommt man zu den Momenten der Substanz und der Akzidentalität, der Qualität und der Wirkung. In unendlichem Progresse dieser Wechselwirkung schreitet das Wesen zur neuerlichen Besonderung fort, bis es, in die Unmittelbarkeit des einzelnen übertretend, die Stufe des Begriffes erreicht.

Hegels Lehre vom Begriffe stellt den Höhepunkt seines ganzen Systemes dar, insofern es zur absoluten Idee als dem eigentlichen Endpunkte des Entwicklungsprozesses hinüberleitet. Denn diese steigt als Moment des Geistes zur Wahrheit empor, um im absoluten Geiste den Gipfel des dialektischen Weges zu erreichen. Die Lehre vom Sein und Wesen war die Grundlage, auf welcher er diese letzte Kategorie aufbaute. Er weist den Begriff als die Vereinheitlichung beider vorgenannten Stufen auf. War das Sein das allgemeinste Prinzip, das Wesen seine Besonderung, so stellt der Begriff das ursprüngliche Sein

wieder her, jedoch im Progresse des stufenweisen Fortganges differiert er von diesem durch die doppelte Qualität der Besonderung und der Allgemeinheit, wodurch er den Sinn des Gegensatzes zwischen beiden statuiert, der sich als unmittelbarer oder objektiver und vermittelter oder subjektiver Begriff manifestiert. Insofern nämlich der Begriff durch seine Anteilnahme am Allgemeinen der Seinskategorie partizipiert, ist sein An-sich-sein noch nicht aufgehoben und befindet er sich in einer Sphäre unmittelbar objektiven Seins. Sowie jedoch die Besonderung an ihm stattfindet, tritt er in die Sphäre der Subjektivität. Erst durch die Vereinheitlichung dieser Gegensätze entsteht aus dem objektiven und subjektiven Begriffe die Idee, das Subjekt-Objekt, die absolute Wirklichkeit. Der subjektive Begriff macht die dreifache Entwicklung der Thesis (reiner Begriff), der Antithesis (Urteil) und Synthesis (Schluß) durch. Wir sehen also hier die reinen logischen Denkformen, wie sie sonst als Gegenstand der formalen Logik abgetan werden und als Funktionen des Denkens manifestiert werden, als Stufen eines ontologischen und objektiven Prozesses dargestellt und auf ihre eigentliche elementare Grundlage zurückgeführt. Was bei den Kategorien im großen, muß auch bei den Phasen derselben der dialektische Prozeß bedingen, die Auflösung der anfangs gesetzten Allgemeinheit, die als Identität anzusprechen ist, in die Besonderung, die die Differenz ausmacht, und Einzelheit, die als Grund anzusprechen ist. In der Entwicklung des Begriffes heißt dies: Der allgemeine Begriff tritt durch Selbständigwerden der in ihm enthaltenen Momente des Unterschiedes aus der Besonderung in die Form des Urteiles ein. Daher zeigen sich in der Form des Urteiles die noch im Begriffe verbunden vorkommenden Momente der Besonderung als selbständig getrennte Weisen, und diese bedingen die Klarheit und gegenseitige Antiposition der Elemente der Urteilsform. Diese ist daher keine Funktion, wie die formale Logik sie lehrt, sondern ein stetig bewegter Prozeß, in dem die im Begriffe unmittelbar zur Vereinheitlichung aufgehobenen Momente zur Selbständigkeit und zum Für-sich-sein gelangten. Die Synthese von Begriff und Urteil ist die Phase des Schlusses. Entwicklungsmäßig ist dieser daher ein Stadium, bei dem die

gegensätzlichen selbständigen Momente des Urteils in ihrer Selbständigkeit aufgehoben und zur Synthese als höherer Begriff sich verbinden. Der Schluß ist daher die Rückkehr des subjektiven Begriffes zu seinem früheren Wesen als Begriff, jedoch über den Weg der Selbständigkeit der Momente. Er ist daher Begriff als vereinheitlichende Phase und ist höheres reicheres Urteil, in dem auch reichere Momente sich vorfinden. Der Schluß tritt aber gleichzeitig dadurch, daß er im Verlaufe des dialektischen Progresses ein Produkt höherer Richtung darstellt als der ursprüngliche subjektive Begriff, in die Sphäre der Unmittelbarkeit ein und stellt daher ein Sein dar, das durch diese Unmittelbarkeit in die Sphäre des objektiven Begriffes hinüberleitet. Dieser wird durch drei Formen, des Mechanismus, des Chemismus und der Teleologie, durchgeführt, welche sich als identische Stufen des subjektiven Begriffes, des Urteils und des Schlusses in der objektiven Sphäre erweisen. Sowie bei der Weise des Schlusses der subjektive Begriff sich zur Unmittelbarkeit erhebt und dadurch die Subjektivität aufgehoben wird, so auch bei der Form der Teleologie, indem durch die Form der Unmittelbarkeit die Objektivität sich selbst dirimiert. Zuvörderst ist jedoch diese Aufhebung so zu denken, daß sie keine totale ist und dem subjektiven Begriff noch das „Objektive" gegenübersteht. Der Progreß ist derart, daß die Gegensätze, die im objektiven und subjektiven Begriffe sich finden, immer mehr und mehr zum Verschwinden gebracht werden und die formale Seite des subjektiven mit der unmittelbaren Seite des objektiven Begriffes zur Einheit gelangen. Diese ist die vereinigte Subjekt-Objektivität, die absolute Idee.

Die Idee hat einen doppelten Inhalt. Ideell ist sie der subjektive Begriff, real dessen äußerliche Darstellung. Diese Kongruenz von Begriff und Gegenstand, die auch Spinoza lehrt, nur daß bei ihm statt des Ausdruckes Begriff sinngemäß das Wort idea gefaßt ist, beweist die Wahrheit der Idee. Man kann jedoch bei Hegel dies nicht so verstehen, als ob das einzelne Ding seinem Begriffe entspräche. Auch die Idee muß in dialektischer Bewegung einen Entwicklungsprozeß durchmachen, indem sie zuerst unmittelbar und mit sich identisch ist. Als solche ist sie das Leben. Jedoch muß die Besonderung

der Gegensätze bis zur Selbständigkeit durchdringen, d. h. die Subjektivität und Objektivität müssen als selbständige Faktoren nochmals in deren Bereiche als Idee erscheinen. In diesem Prozeß tritt die Subjektivität schärfer und superiorer hervor und erweist sich als die eigentlich siegreiche Phase der Gesamtidee, weshalb im weiteren Verlauf die gesamte Seite der objektiven Sphäre von der subjektiven aufgenommen und in ihr aufgehoben wird. Dieser Progreß führt schließlich zum letzten Endpunkte des ganzen dialektischen Prozesses, indem die Idee als Ganzes nochmals sich objektiviert, sich in ihrem Anderssein als Natur erweist und nach Überwindung auch dieser ihrer letzten Phase zum An-sich-sein ihres Wesens als Geist zurückkehrt, um sich als absolutes Subjekt zu erweisen.

Die Stufen des Geistes sind der subjektive Geist, der objektive und der absolute Geist.

Die absolute Idee, ebensosehr die Einheit von objektivem und subjektivem Begriffe ist ihrem ideellen Inhalte nach dennoch reines Subjekt, aus der Substanz genetisch entstanden. Sie ist daher ihrem wahren Wesen nach Geist. Bevor sie jedoch diese höchste und letzte Stufe ihres Werdeganges erreicht und zu ihrem eigentlichen An-sich-sein wird, entäußert sie sich noch einmal ihres wahren Seins, indem sie sich ihres Anderssein als Natur entäußert und nach Überwindung ihres Zustandes als Natur, als welche sie mehrere Phasen und Stufen durchläuft, schließlich zu ihrem wahren An-sich-sein als Geist sich manifestiert. Der Geist ist daher das vollständige Für-sich-sein der absoluten Idee und als solche reinste Form, der absolute Geist. Als subjektiver Geist hat er zwar anfangs alle Beziehungen zur Natur noch nicht gelöst, aber den Charakter der Äußerlichkeit verloren. Er hat den Begriff als Natur in sich aufgenommen, und dies bildet an ihm dessen unmittelbare Totalität. Das wahre Wesen des Äußerlichseins der Naturstufe ist als ideelles Moment im subjektiven Geiste vorhanden und heißt Seele. Diese ist daher immateriell, da in ihr jede Leiblichkeit dirimiert ist, und sie erweist sich als das Substantielle des Geistes, das allerdings noch in potentieller Weise die werdenden Bestimmungen des Geistes in sich insgesamt befaßt. Sie ist daher mit dem subjektiven Geiste insofern identisch, als

sie die Momente desselben, die später zur Selbständigkeit gelangen, noch in vereinigter Art enthält. Die stufenweise Trennung dieser bedingt die aufsteigende Phase der Seelentätigkeit. Zuvörderst ist sie die natürliche Seele mit allen ihren Eigenschaften, die noch dem natürlichen Zustande ihrer Genesis entsprechen, welcher hauptsächlich die allgemeine Seite ihres Wesens betrifft und noch mit dem Charakter der Natürlichkeit bestimmt ist. Sie ist infolge ihrer Unmittelbarkeit Unbewußtes, hat jedoch schon Empfindung ohne Individualität. Sie erhebt sich dann durch die Relation zu ihrem unmittelbaren Sein zu einem individuellen Sein. Dieses gelangt schließlich zur Wirklichkeit, indem sie selbständiges Subjekt wird. In diesem Stadium ihres Zustandes werden alle besonderen Momente der Seele aufgehoben und das Allgemeine der Seele zur vollständigen Freiheit erhoben. So entsteht das Ich. Dieses ist daher das Subjekt als Träger aller jener Bestimmungen, welche es als Objekt als eine entgegengesetzte Totalität außer sich setzt, jedoch in dieser Totalität sich spiegelt. So erklärt sich das Entstehen des Bewußtseins, das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich, die Möglichkeit des Erkennens der gegenständlichen Welt. Mit dem Wesen des Bewußtseins, seiner Entwicklung und seinen Stufen beschäftigt sich die Phänomenologie des Geistes, denn das Bewußtsein ist Wesen und daher Erscheinung. Die erste Stufe ist das Bewußtsein überhaupt, für welches der Gegenstand als solcher unmittelbares Objekt ist, das zweite das Selbstbewußtsein, welches das Ich zum Gegenstand hat, und schließlich die Einheit der beiden als Vernunft oder Begriff des Geistes, in welchem der Geist den Inhalt des Gegenstandes zur Identität mit sich durchführt. Das Bewußtsein überhaupt manifestiert sich zunächst als unmittelbares; als solches nimmt es den Gegenstand als Einzelnes unmittelbar, ohne ihn seinem Wesen nach zu betrachten. Es ist dies das sinnliche Bewußtsein. Der nächsthöhere Grad ist die Wahrnehmung. Die sinnliche Empfindung wird zur Gewißheit, die Gegenstände werden nicht mehr in ihrer Vereinzelung, sondern in ihren Beziehungen apperzipiert, werden dann der Abstraktion unterworfen und zur Reflexion gebracht. Durch die scheinbar in den Denkformen begründeten Kategorien werden sie sodann in allgemeine

Begriffe umgebildet; bei diesem Prozeß zeigt das Bewußtsein ein eigentümliches, in sich widersprechendes Verhältnis. Während einerseits das Ding als Einzelnes gefaßt wird, welche Erfassung der Grund für die Bildung allgemeiner Begriffe ist, ist anderseits schwer einzusehen, wieso diese allgemeinen Begriffe auch die Einheit der Merkmale unter sich befassen können. Daher überwindet das wahrnehmende Bewußtsein diesen Schein und wird zum Verstande. Dieser erfaßt im Mannigfaltigen der Erscheinungen das wahrhaft innere Wesen, das jenseits der sinnlichen Empfindung steht. So wird durch die verschiedenen Stufen des Bewußtseins in den Erscheinungen der Dinge eine Spaltung in ein inneres und äußeres Sein vorgenommen. Diese verschwindet zur Einheit beider Momente, aber auch zur Vereinheitlichung von Kraft und Wirkung, Realem und Idealem. Im ersten Stadium des Bewußtseins, in welchem Subjekt und Objekt noch selbständig einander gegenüberstehen, tritt die Synthese und Prävalenz des Subjektes als Ich hinzu, welche die Tätigkeit des Selbstbewußtseins ausmachen. Das Selbstbewußtsein oder das Ich manifestiert die Identität seines Wesens mit seinem Objekte. Der Prozeß tätigt sich in mehreren Stufen, mit dem Ziele der völligen Angleichung des Objektiven an das Subjekt als Ich.

Zuvörderst versucht das Ich, das Sinnemäßige des Dings zu absorbieren und dessen Selbständigkeit zu dirimieren. Dann anerkennt das Ich auch die Stufe des Selbstbewußtseins in anderen Individuen. Daraus resultiert das allgemeine Selbstbewußtsein. Dieses allgemeine Stadium ist bereits die Vorstufe der Einheit von Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Es ist die Vorstufe der Vernunft. Als Intelligenz tritt die Vernunft durch die verschiedenen Phasen des „Gefühles“, der Erinnerung und der Vorstellung durch. Die Tätigkeit, die die Vorstellung hervorbringt, ist die Erinnerung, es ist das Behalten von Bildern und die Unterordnung dieses Erinnerungsbildes unter allgemeine Denkformen, ferner die Imagination, welche nach Hegel meist nicht rein produktiv, sondern reproduktiv wirkt (Gedächtnis). Die Vorstellung erhebt sich zum Gedanken.

Dies ist in kurzem die Entwicklung des subjektiven Geistes. Durch Vereinheitlichung mit dem objektiven Geiste entsteht

der Höhepunkt der absoluten Idee, der absolute Geist, das absolute Wissen.

So haben wir über die Kategorien des Seins, Wesens und Begriffes, mit kurzer Erläuterung der Stufen und Phasen, die absolute Idee erreicht und den Weg gezeigt, den die Substanz als der Ausgangspunkt des absoluten Subjektes gemacht hat. Es hat sich nun gezeigt, daß die Substanz im Entwicklungsgange sich als das Subjekt erweist. Eine der von Hegel als wichtigster Teil seines Systems aufgefaßte Theorie war die von der Identität der Substanz als Subjekt, allerdings eine erst im Verlaufe eines Entwicklungsprozesses geordnete Identität. Die Erweisung der Substanz als Subjekt und dieses Subjekts als des Absoluten, eine Erweisung, die mehr hypothetischer Natur war als beweiskräftige Spekulation, wobei Hegel ebenso willkürlich verfuhr wie bei allen seinen allgemeinen Spekulationen über die Prinzipien und Kategorien, ist allerdings nicht einmal Hegels eigene Erfindung, die Anspruch auf wissenschaftliche Originalität machen kann, sondern Schellings ureigenste Idee, an die Hegel anschloß und die er dann in seiner Art zu Ende führte. Ist schon der Anfang der Logik, der Ausgang aller Forschung, mit der Basis des reinen Seins eine willkürliche, durch nichts zu beweisende Annahme, so kann man bei Voraussetzung, daß die weiteren Phasen, Stufen und Kategorien sich organisch aus dem reinen Sein entwickeln und bilden lassen (denn auch hier ist ein gewisser Zwang bei Hegel nicht abzuweisen), füglich ohne kritische Übertreibung und Böswilligkeit behaupten, daß die Voraussetzung eines gänzlich qualitätslosen Prinzipes mit rein negativem Charakter, dem nicht einmal die Existenz zugeschrieben wird, ein barer Unsinn ist. Denn selbst, wenn Hegel unter dem Wesen der Negativität auch die nicht übliche Weise und Denkform verstand, sondern sich davon vage und übertriebene Begriffe machte, ist nicht einzusehen, wieso von dem Prinzipe des absoluten Leerseins urplötzlich der Sprung in die Gegenteiligkeit einer positiven daseienden und wesentlichen Welt stattfinden konnte. Dies ist nicht mehr geistreicher Gedanke der Realisierung irgendeiner originellen synthetischen Idee und deren Durchführung in ein System, sondern Spiel mit inhaltsleeren sophistikatorischen formalen Prinzipien, von

denen aus sich meistens nichts hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Erkenntnis der inneren und äußeren Welt aussagen läßt. Vom leeren Begriffe des Seins läßt nun Hegel sein ganzes System entwickeln, und zwar ist der Grundton die immer mehr steigende, vom Objektiv-subjektiven der Kategorien zum reinen Subjektiven des Geistes aufwärtsstrebende, sich fortbewegende Tendenz; die Trennung beider Prinzipien erfolgt, logisch genommen, im Begriffe, psychologisch im Selbstbewußtsein, metaphysisch in der absoluten Idee. In der Logik ist das Absolute, noch als Substanz sich manifestierend, in den Weisen des Seins, Wesens und Begriffes noch tief in der Gesamtheit der Welt versunken und hat sich noch nicht von seiner Gegenständlichkeit als solcher befreit: Als reines Sein ist sie noch identisch mit der Negativität, als Wesen ringt sie sich zur Existenz durch und sucht im Begriffe seine Identität subjektiv zu erfassen, ohne daß das Bewußtsein oder Selbstbewußtsein, das erstere individuell und generell, das zweite individuell, davon Besitz ergriffen hätte. So geistreich und fast blendend diese „dialektische Bewegung" auf den ersten Blick erscheint (ihren tiefen Sinn werden wir noch beleuchten), verliert das System sofort seine Bedeutung durch die Überlegung, wieso die Kategorien nicht selbst Produkte des Bewußtseins sind, welche sekundär dann einfach wieder in ihr Bereich als Bewußtsein zurückkehren, zweitens, wieso sich die Phasen des Wesens und Begriffes an der objektiven Welt erweisen lassen, da sie doch nur leere Gedankenabstraktionen sind, deren Anwendung auf die Sinnenwelt nur durch gedankliche Operationen sich Geltung verschaffen kann. Der Umfang der wechselseitigen Superiorität des Subjektiven und Objektiven, ohne Annahme einer einheitlichen, mit bestimmter Qualität ausgestatteten „Substanz", erhellt am besten aus den Schwierigkeiten, die Hegel selbst zu überwinden hatte und auch überwunden hat, um über die Härten des dialektischen Prozesses hinwegzukommen, allerdings auf Kosten der der Wahrheit dienenden Forschung. So kommt er zu der überraschenden Tatsache, daß bereits in der Lehre des subjektiven Begriffes die Denkform des Urteiles und Schlusses, wenn auch in objektiver Gestaltung zur Erörterung kommt, die ja doch in ihrer Erscheinung der individuell-psychischen Bewußt-

seinsform angehört. Oder wähnte Hegel, durch Suggestion scheinbar schwerer Gedanken geblendet, sein irrendes Spiel in Gedankendingen soweit zu treiben, daß er vernünftige subjektbegriffliche Formen des Bewußtseins identisch vorzufinden glaubte in den Merkmalen und Eigenschaften der gegenständlichen Welt? Vor allem ist hier einzuschalten, daß bereits zwei Denker in diesen krassen Irrtum vor Hegel verfallen waren, wenn sie auch von den entgegengesetzten Polen her diese Supposition gelehrt: Kant und Spinoza. Für letzteren war Objekt und Vorstellung des Objektes identisch, und auch Kant hat diesen Gedanken gelehrt durch die Annahme der gesetzgeberischen Tätigkeit unseres Bewußtseins. Aber weder Spinozas aus ödestem Pantheismus, noch Kants aus bloßem Abstraktionismus stammende These läßt sich irgendwie erweisen: im Gegenteil läßt sich sowohl logisch als auch psychologisch als auch erkenntniskritisch durchführen, daß die gegenständliche Welt in ihrem Geschehen gänzlich unabhängig ist von der Qualität und Tätigkeit des menschlichen Bewußtseins. Warum Hegel, der Panlogist, in denselben Denkfehler verfiel, ist nur so erklärlich, daß er in Konsequenz der Durchführung seines Hauptprinzipes durch die Phasen der Entwicklung mit ebensolcher Willkür der Prämissen und Selbständigkeit seines Standpunktes verfuhr, der für ihn eigentümlich gewesen. Sein Standpunkt ist, daß das superiore Subjekt am Ende des Prozesses souverän als absoluter Geist steht, von dem aus es den ganzen Werdegang seines ureigensten Wesens erblickt, sich selbst als die hinter allen Erscheinungen als Substanz stehende, als Subjekt wissende Absolutheit: die, da es Hegel so paßt, sich als noch nicht bewußte Substanz durchführen muß, durch Stufen objektiver Entwicklung, die merkwürdigerweise dem subjektiven bewußten Denken entstammten, also gleichsam nur da waren, um das System zur Geltung zu bringen, sich bald objektivieren, bald zum Subjekt erheben zu lassen, wie es gerade notwendig erschien: die dann nachdem sich in größerem Umkreise zur absoluten Idee erhoben, um in unendlichem Progresse sich als Subjekt zu wissen; dies ist der ganze Sinn der Hegelschen Lehre und seine Bedeutung. Daraus erkennen wir das Vorherrschen der Intellektualität des Subjektes, die ihren Ausdruck

findet in schöpferischen Taten und konkreten allgemeinen Prinzipien, gewissermaßen aus ihrem Konkretsein, wenn dieses eine große Stufe der Höhe und Steigerung erfahren, ins Abstrakte des Bewußtseins wieder sich überleiten läßt. Demnach würde sich das Allgemein-konkrete ebenfalls als eine Art Naturwerdens der abstrakten Idee erweisen und im Flusse unendlicher Entwicklung und Rückkehr zu sich immer wieder und wieder sich als ein Schein erweisen, wie dies ja die Lehre vom Wesen demonstriert. Dies führt uns dazu, daß wir die Anfangsteile der Logik Hegels als eine Scheinlehre deuten müssen.

Hat sich schon die Prämisse einer qualitätslosen Seinskategorie, ihr etwas mystisches Verhältnis zur absoluten Substanz und die Aufzeigung derselben als Subjekt als ein für die wissenschaftliche Philosophie wertloser und ihre Entwicklung einseitig hemmender schwerer Denkfehler Hegels erwiesen, so erregt die Anwendung der logischen Funktion von Setzung, Gegensetzung und Vereinheitlichung beider, die ja Hegel als Hebel für sein ganzes System benutzt hat, schwerstes Bedenken. Es wurde ja oben schon ausgeführt, daß wir die innerhalb des logisch-formalen Denkens sich abspielenden Vorgänge nicht auf die Erscheinungen der gegenständlichen Welt anwenden dürfen, d. h. der Ablauf von Urteil und Schluß hat keinen Wirklichkeitswert, keine Bedeutung für das innere Erkennen der Probleme, sondern ist nur rein formal, ohne über Realität oder Irrealität des Urteils- oder Schlußinhaltes Aufschluß zu geben. Das Urteil oder der Schluß sprechen nur positive oder negative Aussagen über Begriffe und ihre Relation, nie über den Wert und die Wirklichkeit der dem Begriffe entsprechenden Gegenstände aus. Da nun Hegel das Diktat der Subjektivität, sowohl der allgemeinen, aus der absoluten Idee stammenden als auch der individuellen, aus dem Selbstbewußtsein und dem Ich resultierenden, fortführen muß, ist es nicht zu verwundern, daß er nunmehr auch die logischen Funktionen des Denkens in ihrer zwar an sich höchsten, aber allgemeinsten und umfassendsten Weise in Betrieb setzte, um sich den Weg des Erkennens am leichtesten zu machen. Dabei mußte er von selbst auf den Satz der Identität und des Gegensatzes und schließlich als drittes auf den Satz des Grundes kommen. Einmal

so weit, erkannte er mit der ihm eigenen „logischen Intuition“ die subjektive und formale Höhe des Standpunktes, den man gewann, wenn man diese drei Sätze auf alle Denkoperationen zur voraussetzenden Bestimmung anwenden würde. Dabei machte er den Fehler, daß er vergaß, daß zwar der Satz der Identität, des Gegensatzes und Grundes gut genug wäre, um gewisse formal-positive Erkenntnisse zu klären, gewisse empirische kritisch zu begrenzen, aber daß er gar keine Handhabe gäbe für das Erkennen des Inhaltes der gesamten Objektivität und Subjektivität. Weil sie selbst entweder aposteriorisch, durch höchste Abstraktion entstanden, und zwar aus der Empirie einerseits sich aufzeigen, sind sie anderseits bei Annahme apriorischer Genese durch Unvereinbarkeit logischer und objektiv-konkreter Phänomene mit den inhaltlichen Prinzipien mehrmals in Einklang zu bringen. Ihre Anwendung auf die Probleme des Erkenntnisfeldes war daher ein schwerer Fehler des Hegelschen Denkens. Und gar ihre Durchführung! Die ewige Setzung eines Prinzipes, die unendliche Aufhebung in sein Gegenteil und die Vereinigung beider ist ein Blendwerk des sogenannten logischen Denkens, das erstens durch den zeitlich unendlichen Fortgang eigentlich kein Resultat zeitigen kann und zweitens jedes An-sich-sein eines Prinzipes zur sofortigen, ständigen und ewigen Negation seiner selbst zwingt. Haben zwar schon Fichte und Schelling mit ähnlicher Anschauungsweise begonnen, so hatte dies bei diesen doch nicht diese paradoxe und eigentümlich vage Gestalt angenommen.

Von selbst hat sich uns daher gezeigt, daß Hegels Lehre Panlogismus ist, d. h. Durchführung eines logischen Prinzipes, des Subjektes des Absoluten, durch alle Stufen des Seinsprozesses. Gleichzeitig manifestiert sich der Panlogismus als reiner Monismus und Idealismus. Damit ist die These der Unpersönlichkeit des Hegelschen absoluten Subjektes, das ja letzten Dinges mit der allgemeinen Substanz und mit der absoluten Idee identisch ist, statuiert, und da das absolute Subjekt bei Hegel dem Gottesbegriff gleichkommt, manifestiert sich sein System als ein Monismus mit dem Charakter des Pantheismus. Dies wird noch dadurch bestätigt, daß das Absolute immanent ist in allen Phasen, Stufen und Kategorien, sowohl den

konkret-allgemeinen wie den phänomenologisch-subjektiven beiwohnt. Nur ist sein Pantheismus kein dem Spinozismus identischer, so daß ein gewisses Steigerungsmoment von der Ursubstanz bis zu seiner Erweisung als Subjekt angenommen werden muß. Die Potentialität des Subjektes des absoluten Prinzipes wandelt sich im Verlaufe eines Prozesses in die Wirklichkeit des absoluten Subjektes um. Damit hängt es zusammen, wenn einige Interpreten in Kritiken einen gewissen Evolutionismus in Hegels Lehre hineingedichtet haben, der diesem ebenso fremd ist wie dem Pantheismus als solchem. Denn wenn auch die schließliche Superiorität des absoluten Subjektes über alle Entwicklungsphasen und über die Ursubstanz einige Kritiker veranlaßt, sein System als objektiven Idealismus aufzufassen, ist diese Interpretation eine falsche; vielmehr ist durch die Erweisung der Substanz als Subjekt ein reiner Idealismus, allerdings ganz bestimmter und prägnanter Art, anzunehmen. Wenn wir auch im absoluten Subjekte die Einheit aller subjektiven und objektiven Mächte vereinigt sehen, haben wir trotzdem schon deduziert, daß das scheinbare Objektsein der unbewußte Ausdruck des Subjektivseins ist und dessen adäquater konkreter Ausdruck im Gegenstand, mithin auch die objektive Macht, als interne, in seiner Geltung sich erweist gegen die Übermacht des einzelnen und allgemeine Superiorität, gleichgültig ihres an sich bestehenden Scheines und ihrer Erscheinung. Wir erwähnen aber den Ausdruck einer einzelnen und allgemeinen Subjektivität und dies mit einer gewissen Absicht, um anzudeuten, daß erstens die einzelne Subjektivität als Ich eine Weise oder Stufe der allgemeinen Subjektivität ist, sei es, daß das in der Ichheit ruhende, ihr immanent zukommende Persönlichkeitsbewußtsein, das numerisch identische Selbst, die perversierende Einheit im Fluktuieren inneren und äußeren Geschehens, eine Eigenschaft einer Stufe des Subjektes ist, die diesem selbst nicht zukommen kann, sei es, daß es infolge des immer wiederkehrenden Verlaufes dieses Prozesses und ihres unendlichen Fortentrücktseins unmöglich gemacht wird, sie zu begreifen. Es ist auch durch die Gebundenheit des verwirklichten Wesens der Substanz als Subjekt ad absurdum geführt. Damit ist die theistische Deutung der

Hegelschen Lehre einerseits wie auch die evolutionistisch-mechanische anderseits vollständig widerlegt, wenn auch einige Schüler den einen wie den anderen Standpunkt in sie hineinlegen wollten; was teils unbeabsichtigtes Mißverständnis, teils apriorische Willkür ist. Für keine von beiden Auslegungsweisen läßt sich auch nur einige Wahrscheinlichkeit annehmen. Zum Schlusse dieser Kritik wird nicht nur die Möglichkeit des Entstehens der Hegelschen Gedankengänge erklärt, sondern gleichzeitig der große Irrtum, auf dem das ganze Gebäude ruht, aufgedeckt. Es bleibt daher ungeklärt, ob Hegel bewußt oder unbewußt dabei verfahren ist. Das ganze System des großen Denkers ist charakterisiert durch den stufenweisen Aufstieg sowohl der objektiven als auch der subjektiven Prinzipien, mit anderen Worten: durch die sogenannte „dialektische Bewegung". Nun findet man im eigenen Denken, sowohl dem unmittelbaren als auch in dem logischen, die aufsteigende Tendenz in der Entwicklung der verschiedenen Stufen. Zuerst primäre Empfindung, dann Vorstellung und Begriff, allgemeiner Begriff und Vernunftideen, und wenn wir Kant glauben wollen, kommt noch vor der primären Empfindung die Erscheinung hinzu. Dies sind die Phasen einer Entwicklung des individuell menschlichen Denkens, oder wie Hegel dies mehr als Tätigkeiten aufgefaßt hatte, die Akte der verschiedenen Bewußtseinsstufen, die er, wie schon erwähnt, in der Phänomenologie des Geistes gelehrt. Nun entspricht jeder dieser Phasen auch in der konkreten Welt eine entsprechende Stufe: die Seinsstufe korrespondiert dem unmittelbaren Bewußtsein, die Wesenstufe dem Selbstbewußtsein und die Vernunft der Stufe des Begriffes, nur daß die Bewußtseinsstufen dem Subjekt an sich, die Kategorien gewissermaßen dem Subjekte in seinem Anderssein angehören. Diese Bewegungen in der individual-psychischen Sphäre hat nun Hegel objektiviert und in adäquater Weise in der konkreten Welt als realisiert angenommen; er hat die Bewegung des rein subjektiven Begriffes gewissermaßen nach außen transferiert. Aber nicht nur objektiviert hat er diese „psychische Bewegung", auch generalisiert hat er sie, indem er allen in den Kategorien vorkommenden individuell-bedingten Erscheinungen generelle Wesenheit zuschrieb. Er hat daher

die fiktive Macht des rein formalen und individuellen Denkens der Gegenständlichkeit aufgedrückt und gleichzeitig auch diese individuell-bedingten Elemente über ihren eigenen Umfang hinaus erweitert, also generalisiert. Das Diktat rein logischen und menschlich bedingten Denkens, das keinen absolut sicheren Halt für die Richtigkeit des Erkennens bietet, wird hier der Ausgangspunkt für ein gewaltiges System, gewaltig durch den Riesenbau seiner gedanklichen Konstruktion, welche allerdings in sich vielleicht logisch richtig, doch nichtig ist für die wahre Erkenntnis. Einer der wichtigsten Punkte, die die obige These fundieren, ist die Lehre vom subjektiven und objektiven Begriffe und von der absoluten Idee mit Rücksicht auf ihre Teilung in Natur und Geist. An der Hand dieser zwei Irrtümer in der Auffassung des Verhältnisses von Subjekt zum Objekt wird dann von selbst erklärlich, warum die Hegelsche Lehre, so wie sie sich in Konsequenz ihrer Entwicklung auf die objektiv-konkrete Gegenständlichkeit teils vom Ausgangspunkte des Begriffes, teils vom Ausgangspunkte der Idee bezieht, als Widersinn deklariert werden muß. Nach obiger Erklärungsweise der sogenannten „dialektischen“ Bewegung müssen wir den subjektiven Begriff als Individualerscheinung des Bewußtseins, als Einzelbegriff im Denken auffassen. Der objektive Begriff kann daher dem einzelnen Sinnending, dem Einzelding in der Erscheinung identisch sein. Da nun die Idee ein Produkt beider Arten Begriffe ist, kann sie nur die Vereinigung des Einzeldinges und seines adäquaten psychisch-logischen Faktors des Einzelbegriffes bedeuten, d. h. die Individualität beider ist aufgehoben und zur vereinigten Einheit erhöht. Im Sinne unserer kritisch-erklärenden Ausführungen von Reduktion aller Stufen und Phasen auf eine subjektive Basis ist damit die Vereinzelung überhaupt auf beiden Seiten zur Ausführung gebracht, und der Gegensatz, „das Generelle“, wird Substrat der Idee. Das Generelle im folgenden Sinne: die Gesamtheit, id est die Totalität aller äußeren und inneren Dinge und Phänomene, ist in der Idee ausgesprochen. Sie stellt daher die Vereinheitlichung des gesamten äußeren Geschehens (Natur) und des gesamten inneren Geschehens (Geist) dar. Die Natur entspricht dem objektiven Begriffe, wobei jedoch die individuelle Qualität derselben zur

Totalität verwandelt erscheint. Der Geist entspricht der Totalität des subjektiven Geschehens. Ob der Übergang so erfolgt, daß zuvörderst der objektive Begriff zur Natur, der subjektive zum Geiste sich wandelt und diese in einem bestimmten Progresse die Idee bilden oder ob die Idee entsteht und aus dieser beide Seiten derselben, darüber hat sich Hegel etwas klarer in seinem System ausgesprochen. Wir müssen aus dem Sinne seiner Darstellungen die der Spaltung in Natur und Geist vorausgehende Einheit der Idee als Einheit beider Begriffsphären annehmen.

Wir schließen diesen kritischen Betrachtungen noch am Schluß einen übersichtlichen Kommentar des gesamten Systems Hegels an, welcher das Verständnis seiner Lehre vollständig ins rechte Licht setzen wird.

Das Hauptprinzip des gesamten Systems, das absolute und alles durchdringende, in allen immanent bestehende, ist das Subjekt. Dieses ist jedoch ein gewordenes Prinzip, das erst auf einem langen Entwicklungsprozesse zu seiner eigentlichen Wesenheit gelangt. Am Anfang ist es Substanz und als Substanz-Subjekt ist es in allen Weisen, Stufen und Phasen als wirkliches Prinzip enthalten. Die Phasen sind nur daher die Entstehungsform seines Daseins und zeitlich gesehen ihre Folge. Zuvörderst ist die Substanz noch immanent; in ihrer Immanenz ist sie die primäre Erscheinungsform, das Sein, dann wird die Immanenz der Substanz aus seiner Unmittelbarkeit herausgehoben, das Wesen. Das Wesen als Erscheinungsform ist eine höhere Stufe der Entwicklung gegenüber dem Sein, hat daher eine dem Charakter der Subjektivität innewohnende Bestimmung, ohne noch die Subjektivität erreicht zu haben. Erst im Begriffe ist die erste Stufe der Erkenntnisform der Substanz erreicht, weshalb in ihm die Spaltung der reinen Substanzimmanenz, der Übergang ins reine Subjektsein der Substanz sich befindet. Der Begriff stellt daher den Übergang des Substanzseins des absoluten Subjektes zum eigentlichen Subjektivwerden des absoluten Prinzipes dar. Die scheinbare Bipolarität des Begriffes ist in Wirklichkeit eine Einheit. Eine weitere Stufe höherer Kategorie ist die Zurücknahme des Substanzseins in das Subjektsein, was die Idee bedeutet. Hier ist alles schon

Subjekt, und die Spaltung in Natur und Geist ist kein regressiver Vorgang im Sinne der Rückkehr des Subjektiven in die Substanz, sondern, vollständig Subjekt, ist die Idee auch als Natur nicht Substanz, sondern nur ein Scheinen des Subjektes als Substanz in ihrer vollständigen Aufhebung. Am Schlusse erweist sich dann Hegels Subjekt als der höchste Sinn, als absoluter Geist. Trotz dieser Schwächen und Mängel der Hegelschen Lehren können wir dennoch nicht die Vorzüge derselben außer acht lassen. Das scheinbar Blendende ist die Einzigartigkeit der Auffassung, daß die meisten der logisch allgemeinsten Begriffe in uns, deren subjektiven Charakter er auf die ganze objektive Welt, diese gänzlich umfassend, mit der Geltungskraft der Wahrheit und Wirklichkeit übertragen hat, objektive Geltung haben, so eine künstliche Einheit durch Gedankenkonstruktionen schaffend, die auf ähnliche Art schon von einem Größeren, Spinoza, gewagt wurde.

Nicht mit Unrecht wurde Hegel selbstherrliche, eigenmächtige Konstruktion seines Systems nachgewiesen. Daß er dennoch einen so großen Anhang hatte und bedeutende Schule gemacht, die lange Zeit dominierend in Deutschland herrschte, mag seinen Grund haben in der Neuartigkeit der Gedankenkonstruktionen wie auch in dem Verführerisch-Blendenden seiner Originalität. Das Problem der philosophischen Wissenschaft konnte er so wenig einer Lösung zuführen wie seine Vorgänger Plato, Aristoteles, Spinoza, Kant und Schelling. Denn die Ursache für die Unlösbarkeit liegt in der mangelnden Geisteskraft des Menschengeschlechtes überhaupt, und die Philosophie bedürfte einer alle bisherigen Philosophen weit überragenden Leuchte, die als Messias der Wissenschaft die Philosophie auf jene Höhe brächte, auf der sie bisher noch niemals gestanden!

X.

Wann hat Demokrit gelebt?

Von

S. Luria (Petersburg).

Es macht sich in der letzten Zeit eine sehr gefährliche Tendenz bemerkbar, die griechische Philosophie sich durchaus autonom und aus sich selbst entwickeln zu lassen. Ein Grübler entwirft in der Stille seines Studierzimmers ein ästhetisch geschlossenes und logisch einwandfreies Entwicklungsbild der griechischen Philosophie, wo jedes einzelne System als notwendige Folge eines anderen und als ebenso notwendige Vorbedingung eines dritten hingestellt wird; die auf diesem Wege gewonnenen Ergebnisse wendet man dann rücksichtslos auf die geschichtliche Wirklichkeit an, wobei man alle sich dagegen sträubenden Data und Tatsachen entsprechend korrigiert nach dem Prinzip: fiat iustitia, pereat mundus.

Doch lehrt uns die Kulturgeschichte, daß solch eine geradlinige Entwicklung des menschlichen Geistes nicht nur nicht unumgänglich, sondern auch unwahrscheinlich ist. Die Linie der Geistesentwicklung ist eine Zickzacklinie; ein und dieselbe Entdeckung wird gewöhnlich unabhängig und fast gleichzeitig von mehreren Forschern gemacht; der Gedanke arbeitet intuitiv und sprungweise, so daß das logische posterius ein chronologisches prius sein kann. Obendrein waren die Systeme der griechischen (ob nur griechischen?) Denker keine lebensfremden Kabinettheorien; sie waren mit dem politischen und

sozialen Leben in fortwährender Fühlung, wie dieses nur zu oft unlogisch und launenhaft, erst später als eine sich durchaus konsequent entwickelnde Reihe hingestellt[1]). Um die Erzeugnisse unseres Ästhetisierungs- und Pragmatisierungsdrangs nicht an die Stelle der wirklichen Geschichte unterzuschieben, muß man an den auf rein geschichtlichem Wege, ohne Zuhilfenahme philosophisch-geschichtlicher Erwägungen gewonnenen Data unbedingt festhalten. Lassen sich diese rein geschichtlichen Data als Grundlage für unsere Konstruktionen ohne Gewaltsamkeit verwenden, so können auch diese Konstruktionen eine Anerkennung beanspruchen; ist dem nicht so, so sind wir verpflichtet, anstatt die Chronologie zu vergewaltigen, die von uns konstruierte Entwicklungsgeschichte umzubauen; gelingt das aber nicht, so müssen wir uns mit einem aufrichtigen ignoramus begnügen.

Nachdem Windelband den Demokrit sehr hübsch als Platons Antagonisten hingestellt hat, tritt das Streben je weiter desto deutlicher auf, den großen Abderiten per fas et nefas möglichst weit ins 4. Jahrhundert hineinzuschieben[2]). W. Kranz, der bekannte Mitarbeiter Diels' an seinem Vorsokratiker-Werke, kommt (Empedokles und Atomistik, Hermes, 47, 1912, S. 42) zu dem Schlusse, „daß Demokrits Werke erst gegen 400 und bis weit in das 4. Jahrhundert hinein entstanden sind"; ihm stimmen auch E. Bignone und E. Howald bei[3]). Doch machen

---

[1]) Vgl. H. Maier, Sokrates, Tübingen 1913, S. 157: „Die Sokratesforschung hat den Fehler begangen, daß sie den Sokrates viel zu sehr aus der Geschichte der griechischen Philosophie und viel zu wenig aus dem attischen Kulturleben heraus zu verstehen gesucht hat." Das gilt nun nicht nur für Sokrates, sondern für die griechischen Denker überhaupt.

[2]) In seiner neuen (4.) Ausgabe von Windelbands Werk (1923) bemerkt A. Gödeckemeyer (S. 81, A. 4) mit vollem Recht: „Die Ebenbürtigkeit des Wertes kann keine zeitliche Koordination begründen."

[3]) E. Bignone, Nuova Riv. Storica, I, 1917, S. 468, A. 4 (s. unten S. 219). E. Howald, Die platonische Akademie und die moderne Universitas litterarum, Zürich 1921, S. 16: „einen wirklichen zeitgenössischen Antipoden Platons, Demokrit von Abdera" (doch vgl. Bursians Jahresb., 197 B. [49. Jahrg.], 1923, S. 182f.).

Bignone und Howald überhaupt keinen Versuch, ihre Ansicht irgendwie zu begründen; W. Kranz geht aber von rein philosophisch-geschichtlichen Erwägungen aus, ohne sich mit den uns erhaltenen Zeugnissen von der Lebenszeit Demokrits auseinandersetzen zu wollen: diese übergeht er bloß.

Unser Verfahren wird entgegengesetzt sein: wir sehen von philosophisch-geschichtlichen „konstruktiven" Erwägungen jeder Art und von der durchaus unlösbaren (und m. E. auch unfruchtbaren) Frage der Geschichtlichkeit Leukipps völlig ab und wollen ausschließlich mit rein geschichtlichen Kriterien arbeiten.

Für Windelbands System wäre es höchst willkommen, Demokrit erst im 4. Jahrhundert wirken zu lassen. Doch wagte weder er noch Diels noch ein anderer Forscher jener Generation diese Annahme: dafür waren sie zu sehr Philologen. Sie begnügten sich damit, das späteste der überlieferten Data — 460 für die Geburt, 420 für das Erscheinen des ***Μικρὸς Διάκοσμος*** — zu verteidigen.

Die wichtigsten Zeugnisse für das Geburtsjahr des Demokrit sind bei Diels (fr, B 5; A 1 = Diog. L. IX, 41; A 2 = Suidas; A 4 = Euseb. Chron.; A 5 = Diod., XIV, 11, 5; A 36 = Aristot. de partt. anim. A 1, 642a, 24, metaph. M. 4, 1078b, 19) übersichtlich zusammengestellt. Das uns von Diodor erhaltene Datum von Demokrits Geburt — 494 — verdient keine Beachtung, denn der Fehler, dem es seinen Ursprung verdankt, ist noch durchaus handgreiflich. Die Quelle des Diodor ging zweifellos von der im späten Altertum allgemein verbreiteten eratosthenischen Zeittafel aus, nach der Troia bekanntlich 1184 fiel; da Demokrit selbst ***συντετάχθαι φησὶν τὸν Μικρὸν διάκοσμον ἔτεσιν ὕστερον τῆς Ἰλίου ἁλώσεως*** *730* (fr. 5 Diels) und man dieses Werk in seine Blütezeit (das 40. Jahr) versetzte, so ergab sich von selbst das Datum 494 (1184 — 730+40)[1]). Es bleiben dann nur zwei Data übrig: das des Apollodor (460) und das des Thrasyl (470). Wie unsere Gewährsmänner zu diesen voneinander abweichenden Data gelangt sind, läßt sich nicht mehr

[1]) F. Jacoby, Apollodors Chronik (Philologische Untersuchungen, 16, 1902), S. 292.

mit Sicherheit feststellen; ich habe diese Frage im Bull. de l'Acad. des Sciences de Russie, 1918, S. 2286 ff. eingehend behandelt. Man mag deshalb das eine oder das andere Datum bevorzugen; doch gibt es durchaus keinen Grund, sie beide zu verwerfen und unseren Konstruktionen zuliebe ganz willkürlich ein drittes, völlig abweichendes festzusetzen. Doch das authentischste Datum enthält gewiß die Aristoteles-Stelle; sie mit Diels und Zeller 4. Aufl. künstlich umzudeuten, haben wir kein Recht. Zeller selbst hat ja in der 5. Auflage seines Werkes (S. 841 Anm. = Zeller-Nestle I^{6}2, S. 1045 Anm.) seine frühere Erklärung zurückgenommen: „Da nun Aristoteles (*ἥψατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος . . . ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο . . . ηὔξανε* usw.), dem der Peripatetiker bei Cic. Fin., V, 29, 88 und der Akademiker bei demselben Acad., II, 12, 44 folgen, unverkennbar voraussetzt, daß Demokritos als Philosoph dem Sokrates vorangegangen sei, glaube ich (wie seit 1883 in meinem „Grundriß", S. 66, in Übereinstimmung mit Lange, Gesch. d. Mat., I, 128, 10, bemerkt . . .), daß die Annahme des Thrasyllus (wie er auch zu ihr gekommen sein mag) annähernd richtig ist und Demokrit ungefähr gleichen Alters wie Sokrates war." Zu demselben Schlusse kommen noch E. Wellmann (Pauly-Wissowa R.-E. V, 135, Art. Demokrit) und Fr. Susemihl (Aphorismen zu Demokritos, Philologus, 60, 1901, 180 ff.). Auch Felix Jacoby, Diels' Schüler, kommt in seinem gründlichen Werke über Apollodors Chronik (S. 290 f.) zu dem Ergebnis: „Was die wirkliche Zeit des Demokritos betrifft, so ergibt sich aus dem Selbstzeugnis über sein Verhältnis zu Anaxagoras . . ., daß Apollodors Ansatz ungefähr richtig ist[1]) . . . Die Frage, ob Apollodor oder Thrasyllos der Wahrheit näher gekommen ist, mag ich nicht entscheiden." Das Geburtsjahr noch nach unten vorzurücken, kommt ihm aber nicht einmal in den Sinn.

Doch gibt es noch Erwägungen, die diesen Ansatz völlig sichern: das ist die m. E. durchaus zweifellose Tatsache, daß

---

[1]) So auch Überwegg-Prächter, I^{11}, S. 119: „Wie gewöhnlich, so wird auch bei Demokrit Apollodor, obwohl seine bestimmten Ansätze auf Kombination beruhen, doch im ganzen das Richtige getroffen haben."

mehrere Stellen beim Sophisten Antiphon (allem Anschein nach aber auch einige bei Herodot, Euripides, Aristophanes und Kritias — mittelbar oder unmittelbar —) auf Demokrit zurückgehen.

Demokrits Lehrer Leukipp — ob er wirklich gelebt hat oder mythisch ist, ist dafür gleichgültig — kann uns dabei nicht im mindesten helfen, insofern Ad. Düroff (Demokritstudien, L. 1899, S. 16 ff., 27) den Nachweis erbracht hat, daß Leukipp sich ausschließlich mit den Grundlagen der atomistischen Theorie und den Fragen der Kosmologie beschäftigte; alle uns als demokritisch bezeugten anthropologischen, psychologischen, gnoseologischen, sozialpolitischen, religionsgeschichtlichen und ethischen Theorien sind demnach Demokrits persönliches Eigentum. Düroffs Thesen waren keine Neuerung, sondern eine Zusammenfassung von schon früher gewonnenen wissenschaftlichen Ergebnissen. Nun haben die meisten Stellen, wo sich eine Entlehnung aus Demokrit nachweisen läßt, einen ethischen, psychologischen, gnoseologischen usw. Inhalt; somit ist die Annahme, daß diese Entlehnungen nicht von Demokrit, sondern von Leukipp stammen, ausgeschlossen.

Ich sehe dabei von den Übereinstimmungen allgemeinen Charakters ganz ab und suche hauptsächlich nach wörtlichen Kongruenzen und originellen Gedanken. Beginnen will ich deshalb mit der überzeugendsten und bereits öfters[1]) behandelten Übereinstimmung. Demokrit fr. B 285 D steht:

γινώσκειν χρεὼν ἀνθρωπίνην βιοτὴν (1)*ἀφαυρήν τε ἐοῦσαν καὶ* (2)*ὀλιγοχρόνιον,* (3)*πολλῇσίν τε κηρσὶ συμπεφυρμένην.*

Antiphon übersetzt dies ins Attische (fr. 51 D), und sein Verfahren ist überhaupt für die antike Übersetzungstechnik belehrend. Wir lesen nämlich:

---

[1]) E. Jacoby, De Antiphontis Sophistae *περὶ ὁμονοίας* libro, Diss. Berol. 1908, S. 25, 27. Altwegg, De Antiphontis sophistae *περὶ ὁμονοίας* libro, Diss. Bas. 1908, S. 83, A. 2: „Democriti . . . 285, quod cum persimillimo Antiphonteo 51 cohaerere aliquo modo putaveris." Vgl. noch C. Buresch, Leipz. Stud. IX, 1887, S. 78.

Εὐκατηγόρητος πᾶς ὁ βίος . . . πάντα σμικρὰ καὶ (1) ἀσθενῆ καὶ (2) ὀλιγοχρόνια καὶ (3) ἀναμεμειγμένα λύπαις μεγάλαις.

Die gesperrten Worte bilden nun eine genaue Übersetzung der Demokritstelle: *βιότη* „das Leben" ist im Attischen unerhört[1]), Antiphon übersetzt es mit dem gewöhnlichen „*βίος*"; *ἀφαυρός* ist überhaupt in klassischer Zeit außer Homer nirgends bezeugt; Antiphon gibt es sehr genau durch att. *ἀσθενής* wieder; dem Ausdruck *πολλαὶ κῆρες* begegnen wir überhaupt erst in hellenistischer Zeit — *μεγάλαι λύπαι* ist die bestmögliche Übersetzung. Auch das *συμπεφυρμέναι* klang allem Anschein nach nicht attisch genug; es wurde durch das gewöhnliche *ἀναμεμειγμέναι* ersetzt. Doch hat Antiphon eine deutliche Spur der Übersetzung stehen lassen, indem er an dem ionischen (Theogn. Mimn. Herodot.), im klassisch Attischen nirgends mehr vorkommenden Wort *ὀλιγοχρόνιος* nicht rührte: er bildete bekanntlich selbst neue Wörter, und dieses klang für ihn wahrscheinlich als eine dem Sinne der attischen Sprache durchaus gemäße Neubildung.

Demokr. B 297 D.	Antiphon B 53a D.
ἔνιοι . . . ἄνθρωποι . . . τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπορέουσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου.	**εἰσί τινες οἳ τὸν παρόντα μὲν βίον οὐ ζῶσιν, ἀλλὰ παρασκευάζονται πολλῇ σπουδῇ ὡς ἕτερόν τινα βίον βιωσόμενοι.**

Das ist freilich keine Übersetzung[2]), doch jedenfalls eine sehr genaue (gekürzte) Wiedergabe.

---

[1]) Außer Homer und Herodot begegnet es nur einmal — Xen. Cyr. 7, 2, 8 —, doch läßt die Reinheit des Xenophontisch-Attischen überhaupt viel zu wünschen übrig.

[2]) Auch die antiphontische Fassung dürfte von Demokrit stammen. Der Epikureer Metrodor (Stob. flor. XVI, 20 = fr. 53 Körte) sagte: ἑτοιμάζονταί τινες διὰ βίου τὰ πρὸς τὸν βίον ὡς βιωσόμενοι μετὰ τὸ λεγόμενον ῥῆν κτέ. „Metrodorus Antiphontis dictum novit et variavit" (A.

Demokr. A 72 D: χρόνος ἐστὶν ἡμεροειδὲς καὶ νυκτοειδὲς φάντασμα = Antiph. fr. 9 D: νόημα ἢ μέτρον ὁ χρόνος, οὐχ ὑπόστασις.

Demokr. fr. A 166 D: τὸ δοκοῦν δίκαιον οὐκ εἶναι δίκαιον, ἄδικον δὲ τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως. Antiphon B 44 D (Nachtrag, S. XXXII), Col. 2, Z. 26f.: τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσει κεῖται.

Diog. L. IX, 95 = Demokr. fr. A1 Diels (Lesung der Hss.! vgl. E. Bignone, Antifonte sofista, Nuova Rivista Storica, I, 1917, S. 12, A 1): ποιητὰ (τὰ) νόμιμα εἶναι, φύσει δ' ἄτομα καὶ κενόν = Antiph. B 44 D. Col. 1, Z. 23f.: τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων [ξύνθ]ετα[1]), τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα; an beiden Stellen haben wir die typische Nicht-Unterscheidung des νόμος als Satzung von dem Nomos als gnoseologischem Begriff, der der φύσις gegenübergestellt wird.

Antiphon fr. 58 D. lesen wir: σωφροσύνην δὲ ἀνδρὸς οὐκ ἂν ἄλλου ὀρθότερόν τις κρίνειεν ἢ ὅστις τοῦ θυμοῦ ταῖς παραχρῆμα ἡδοναῖς ἐμφράττει αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν τε καὶ νικᾶν ἠδυνήθη αὐτὸς ἑαυτόν. Damit hat Altwegg (o. c. 27. 50) Demokrits zwei Fragmente richtig zusammengestellt: 214: ἀνδρεῖος ... ὁ τῶν ἡδονῶν κρέσσων. 236: θυμῷ μάχεσθαι μὲν χαλεπόν· ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατέειν εὐλογίστου (das θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν hat Demokrit dem Heraklit — fr. 85 — entlehnt; doch kann Antiphon unmöglich unmittelbar auf Heraklit zurückgehen, denn der zweite entscheidende Satzteil hat bei Heraklit einen durchaus anderen Sinn und eine unähnliche Form)[1]). Beachtenswert ist der sehr sonderbare Gebrauch des Wortes θυμός, welchem wir außer diesen beiden Stellen nur noch Eur. Med. 1079 in einem ganz ähnlichen Kontext begegnen: θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.

Körte, S. 56 seiner Metrodor-Ausgabe). Mir scheint wahrscheinlicher, daß der Epikureer nicht auf Antiphon. sondern auf Demokrit durch Epikurs Vermittelung zurückgeht. (θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες, Demokr. a. a. O.; οὐ συνορῶντες ὡς πᾶσι ... θανάσιμον ἐγκέχυται τὸ τῆς γενέσεως φάρμακον, Epicur. in Gnomol. Palat. 129 fol. 23. l. 10, Metrodor. a. a. O.)

[1]) Siehe Bull. de l'Acad. des Sc. de l'URSS, 1927, 1067. A. 3.

Demokr. A. 166 D: *οὐ χρὴ νόμοις πειθαρχεῖν τὸν σοφόν, ἀλλὰ ἐλευθερίως ζῆν* = Antiph. B 44 D., Col. 1, Z. 12 ff.: *χρῷτ' ἂν οὖν ἄνθρωπος μάλιστα ἑαυτῷ ξυμφερόντως δικαιοσύνῃ, εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τοὺς νόμους μεγάλους ἄγοι, μονούμενος δὲ μαρτύρων τὰ τῆς φύσεως.*

Demokr. A 111 D. B 4. 188 D: *τὸ μὲν γὰρ ᾧ προσοικειοίμεθα τοῦτο αἱρετόν ἐστιν, τὸ δὲ ᾧ προσαλλοτριούμεθα, τοῦτο φευκτόν ἐστιν ... οὖρος τῶν συμφόρων καὶ τῶν ἀσυμφόρων τέρψις καὶ ἀτερπίη* = Antiph. B 44 D, Col. IV, Z. 8 ff.: *οὔκουν τὰ ἀλγύνο[υ]ντα ὀρθῷ γε λόγῳ ὀνίνησιν τὴν φύσιν μᾶλλον ἢ τὰ εὐφραίνοντα. οὔκουν ἂν οὐδὲ ξυμφέροντ' εἴη τὰ λυποῦντα μᾶλλον ἢ τὰ ἥδοντ[α·]*[1])

Demokrit. A 49 D, B 11 D, A 163 D: *νόμῳ γὰρ χροίη, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν ... φύσει δ' οὐδὲν εἶναι λευκόν ... σκοτίης. μὲν (γνώμης) τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις .. τὸ ἡμῖν κακῶδες καὶ ἄοσμον ἐκείνοις* (den Tieren) *εὔοσμον γίγνεται* (das letzte Fragment — A 163 D — ist kein Zitat, sondern nur Wiedererzählung; bei Demokrit selber stand sicher *εὔοδμον, ἄοδμον* vgl. die ionische Form *ὀδμή* im echten Fragmente Demokrits B 11 D). Nun ist es klar, daß die Harpokrationglossen Antiphon 4. 5. 8 D aus einer diesen demokritischen gleichlautenden Sentenz geschöpft sind: *ἄοπτα· ἀντὶ τοῦ ἀόρατα καὶ δόξαντα ὁρᾶσθαι, ἀλλὰ οὐκ ὀφθέντα. ἀπαθῆ· ἀντὶ τοῦ μὴ ὡς ἀληθῶς γεγονότα πάθη. ὀδμαί, εὐοδμία παρὰ μόνῳ δὲ Ἀντιφῶντι.* Auch das nur bei Antiphon vorkommende Wort *ἀειεστώ* (B 22 D) ist ein sicher von Demokrit stammender Ionismus, schon C. Buresch (o. c. 85) hat damit seine bekannten *εὐεστώ* und *κακεστώ* verglichen und daraus den Schluß gezogen: „*ἀειεστώ*· hoc quidem scilicet secundum illud Democriti *εὐεστώ* formatum."

Endlich will ich noch auf Fr. Altheims[2]) Erwägungen über Selbsthilfe bei Demokrit und Antiphon aufmerksam machen;

---

[1]) Vgl. H. Diels, Ein antikes System des Naturrechts, Intern. Monatsschr. f. Wiss., Kunst u. Technik, 1916, Sp. 93: „Erinnert das nicht an den ebenfalls vom Naturrecht ausgehenden Zeitgenossen Demokrit, der ‚Lust und Unlust als die Grenzbestimmung des Zuträglichen und Abträglichen' bezeichnet hatte (fr. 4, 188)?"

[2]) Klio, XX, 1926, S. 265 f.

sie geben m. E. einen guten Grund, auch diesmal von einer Entlehnung Antiphons zu sprechen[1]).

Nach alledem kann man nicht umhin, E. Jacobys Ergebnis sich anzueignen (o. c. S. 27): „Quid? ex iis, quae contulimus, nonne satis apparet nullius sententiis Antiphontem propius accedere quam Democriti?"[2])

Einen weiteren Entlehnungsfall werden wir gewinnen, nachdem wir das stark entstellte Antiphon-Fragm. 1 D richtig gelesen haben werden.

Unseren Ausgangspunkt soll das demokritische Wort ἐτεῇ bilden. Das Wort ist rein demokritisch; es begegnet bei keinem seiner Zeitgenossen. So bemerkt Galen (de elem. sec. Hipp. I, 2 = Demokrit. A. 49 D): ὅπερ αὖ πάλιν 'ἐτεῇ' καλεῖ παρὰ τὸ 'ἐτεόν', ὅπερ ἀληθὲς δηλοῖ, ποιήσας τοὔνομα. Dieses ἐτεῇ gebrauchte er als Gegensatz zum νόμῳ, welch letzteres das Konventionelle der Sinneswahrnehmungen klarzumachen hatte. Die Sinneswahrnehmungen umfaßten aber nach Demokrit auch Wahrnehmungen des Verstandes — διάνοια, φρήν, γνώμη — (daß Demokrit neben dieser „sinnlichen" γνώμη, γνώμη σκοτίη, noch eine andere, höhere Art der γνώμη, γνώμη γνησίη, fr. B. 11 D, annahm, die dem Gebiet des ἐτεῇ angehörte, geht uns jetzt nichts an). Fr. B 125 D zeigt drastisch, daß die „niedrige Erkenntnis", die γνώμη σκοτίη, nicht bloß die Gesamtheit der Sinne, wie man aus fr. 11 zu schließen berechtigt wäre, sondern auch den Verstand (richtiger die niedrigere Art des Verstandes), welcher auf diesen Sinneswahrnehmungen fußt, bezeichnet; gelingt es dem Verstande, die Nichtigkeit der Sinneswahrnehmungen nachzuweisen, so beweist er zugleich auch seine eigene Nichtigkeit, da er ja nur das Produkt dieser Sinneswahrnehmungen ist:

---

[1]) Die Ionismen ᾔδω (fr. 44 D. Col. IV, Z. 17f.) und καταθύμιος (fr. 49 D) stammen am ehesten ebenfalls unmittelbar von Demokrit Vgl. E. Jacoby, o. c. 49ff. Auch in seinen mathematischen Lehren ist Antiphon von Demokrit abhängig. Siehe einstweilen des Verf. Bemerkung in den Comptes Rendus de l'Acad. des Sciences de l'URSS, 1928, 78 m. A. 3.

[2]) Jacoby stimmt R. Philippson, Berl. Phil. Woch., 38 (1918), Sp. 123 bei, wobei er auf „die auffallendsten Berührungen" zwischen Demokrit und Antiphon hinweist.

ὁς γὰρ οὐδ᾽ ἄρξασθαι δύναται τῆς ἐναργείας χωρίς, πῶς ἂν οὗτος πιστὸς εἴη, παρ᾽ ἧς ἔλαβε τὰς ἀρχάς, κατ᾽ αὐτῆς (ταύτης) θρασυνόμενος; τοῦτο καὶ Δημόκριτος εἰδώς, ὁπότε τὰ φαινόμενα διέβαλε ‹νόμῳ χροιή, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν› εἰπών, 'ἐτεῇ δ᾽ἄτομα καὶ κενόν', ἐποίησε τὰς αἰσθήσεις λεγούσας πρὸς τὴν διάνοιαν οὕτως· 'τάλαινα φρήν, παρ᾽ ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτῶμα τοι τὸ κατάβλημα, „d. h. indem du uns als nicht ἐτεῇ existierend nachgewiesen hast, hast du auch dich selbst, der du nichts mehr als unser Produkt bist, als nicht ἐτεῇ existierend nachgewiesen“[1]).

Lesen wir deshalb bei einem von Demokrit beeinflußten Denker „μήτε ἃ τῷ ἄλλῳ σώματι αἰσθάνεται (z.B. ὄψει, ἀκοῇ usw.) μήτε ἃ τῇ γνώμῃ γιγνώσκει, so gehen wir nicht fehl, indem wir „ἐτεῇ ἔστι“ ergänzen.

Um den eigentümlichen Stil wahrzunehmen, in dem Demokrit diesen „Grundsatz des propädeutischen Skeptizismus“[2]) formuliert, stelle ich hier die Fragmente zusammen, wo das Wort ἐτεῇ begegnet: fr. 6: γιγνώσκειν τε χρὴ ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται . . . fr. 7: δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενὸς ἀλλ᾽ ἐπιρυσμίη (d. i. 'der Zustrom der Wahrnehmungsbilder' Diels) ἑκάστοισιν ἡ δόξις' . . . fr. 8: καίτοι δῆλον ἔσται, ὅτι ἐτεῇ οἷον ἕκαστον γιγνώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί . . . fr. 10: ἐτεῇ μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν οὐ συνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται.

Als stilistische Eigentümlichkeit dieser Sprüche ist der Umstand zu bezeichnen, daß das Zeitwort, welches den Begriff „wissen, sich klargemacht haben“ ausdrückt, in jedem Satze zweimal vorkommt: δηλοῖ . . . ὅτι . . . ἴσμεν: δῆλον . . . ὅτι γιγνώσκειν: ὅτι . . . συνίεμεν . . . δεδήλωται. Das andere Mittel, unsere Unwissenheit hervorzuheben, besteht darin, daß der

---

[1]) Des weiteren zeigte zweifellos Demokrit, daß diese besiegte φρήν die auf den Sinneswahrnehmungen fußt, die „niedrige Erkenntnis“ ist (γνώμη σκοτίη), neben der es noch eine „höhere“, von den Sinneswahrnehmungen unabhängige gibt: γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη. καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης . . .

[2]) Vgl. E. Bignone, o. c. 12 m. A. 3, 13.

Begriff „nichts“ in irgendeiner Weise verstärkt wird: entweder in der Form „οὐδὲν περὶ οὐδενός“ oder in der Form der Aufzählung verschiedenster Sinneswahrnehmungen (vgl. Antiphon, fr. 44 D, Col. II, Z. 30 — Col. III, Z. 18) oder endlich mit Hilfe der für den Griechen eigentümlichen „polaren Ausdrucksweise“, die uns aus Protagoras (fr. 1 D.) wohlbekannt ist und hier in den Worten „οἷον ἕκαστον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν“ zum Ausdruck kommt[1]). Da die Sinne und der Verstand einander entgegengesetzt sind, so haben wir auch in einem Satz, wie z. B. οὔτε ὧν ὄψει ὁρᾷ οὔτε ὧν γνώμῃ γιγνώσκει o. ä., dieselbe polare Ausdrucksweise. Diese Tatsache wird uns unten nützlich sein.

Das Wort ἐτεῇ ist, wie gesagt, demokritisches Eigentum und nirgends mehr bezeugt; es ist deshalb begreiflich, daß gerade ein solches Wort der Entstellung am leichtesten ausgesetzt war. Darauf hat schon E. Bignone in seinem Buche „Epicuro“, Bari 1920, aufmerksam gemacht; mir ist das längst vergriffene Buch leider nicht zugänglich, doch teilt mir sein Verfasser bezüglich des Wortes ἐτεῇ folgendes mit: „In proposito è giusti osservare che tale parola in tutti, quasi, i luoghi in cui appare è corrotta, questo avevo gi osservato per un passo di Epicuro, ove forse si trova corrotta.“ In der Tat (füge ich hinzu) lesen wir anstatt ἐτεῇ in den Hss.: Diog. L. IX, 72 — αἰτίῃ, Sext. adv. math. VII, 135: αἰτίῃ, VII, 136: τίῃ NLE, τοίῃ ς, VII, 137 αἰτίῃ. Anstatt ἐτεῆς ebendas. αἰτίας N, αἰτίης alii.

Anderseits ist es hervorzuheben, daß Antiphon noch deutlicher und bestimmter als Demokrit die γνώμη als eine der Abarten der Sinne auffaßte. In der bekannten Aufzählung fr. B 44 D, Col. II, Z. 30 f. lesen wir neben ἐπί τε τοῖς ὀφθαλμοῖς . . . καὶ ἐπὶ ταῖς χερσίν . . . καὶ ἐπὶ τοῖς ποσίν . . . in ganz gleicher Weise: καὶ ἐπὶ τῷ νῷ, wobei οἱ ὀφθαλμοί und ὁ νοῦς als entgegengesetzte Begriffe auf beiden Polen des Satzes gestellt

---

[1]) Vgl. meine Notiz: „Das, was ist, und das, was nicht ist“, Phil. Wochenschr. 46, 1926, Sp. 619 und Nachträge dazu in Bull. de l'Acad. des Sciences de Russie, 1927, S. 1068, Anm. 3. Die einschlägige Literatur ist bei B. Hoffmann, Glotta XV, 1926, S. 45 ff. verzeichnet.

sind[1]); obendrein haben wir schon oben (S. 213) gesehen, daß Antiphon dem Demokrit seine Theorie über das Konventionelle unserer Sinneswahrnehmungen entlehnte: das haben wir aus den Antiphonglossen *ἄοπτα, ἀπαθῆ* bei Harpokration und ihrer eigentümlichen Deutung ebendaselbst geschlossen.

Nach dem Gesagten wird es klar, daß fr. 1 Antiphons, das bei Galen (in Hipp. de med. off. XVIII, B. 656 K) mit dem des Kritias zusammen gelesen wird, gerade denselben „Grundsatz des propädeutischen Skeptizismus" zum Ausdruck bringt wie die oben angeführten Demokritstellen. Die Stelle wird in den Hss. folgendermaßen gelesen: *ἐν τῶ προτέρω* (sic) *τῆς ἀληθείας ἐντῷ λέγον (λεγ'' P) ταυταδε (P: τοῦ τάδε M) γνοὺς εἰς ἕν τε οὐδὲν αὐτῶ οὐτέων ὄψει (ὄψι P) ὁρᾶν μακροττ'* (sic) *οὐτέων γνώμη γιγνώσκει ὁ μακροττ' γιγνώσκων;* es ist klar, daß die beiden Hss.— Paris. wie Marc.—auf ein und denselben stark entstellten Archetyp zurückgehen. Ich bringe jetzt die Stelle in der durchaus überzeugenden Wiederherstellung von H. Diels; nur das +*ENTE*, das auch er nicht verständlich und griechisch zu machen vermocht, lasse ich vorläufig unentziffert[2]): *ὥσπερ καὶ ὁ Ἀντιφῶν ἐν τῷ προτέρῳ τῆς Ἀληθείας (οὕ)τω λέγ(ω)ν· ταῦτα δὲ γνοὺς εἴσ(ῃ)*

---

[1]) Vgl. (Hippocr.) *περὶ τεχν.* 2: *καὶ οφθαλμοῖσιν ἰδεῖν καὶ γνώμῃ νῶσαι.* E. Bignone, Riv. di fil., 51, 1923, S. 326, hat dieselbe Ausdrucksweise noch bei Dio Chrys. (or. 39, p. 86, 18 ff. Dind.; vielleicht von einem Sophisten ausgeschrieben) beobachtet. Auch Kritias, der, wie wir unten sehen werden, von Demokrit mittelbar oder unmittelbar beeinflußt war, drückt sich so aus (fr. 39 D): *μήτε ἃ τῷ ἄλλῳ σώματι αἰσθάνεται μηδὲ ἃ τῇ γνώμῃ γιγνώσκει.*

[2]) Von den anderen Ergänzungsversuchen, einschließlich des neuesten von A. Diès (bei Diels, Vors., Nachtrag, S. XXXI) und E. Bignone Rendic. R. Ist. Lombard. 52, 1919, fasc. 16—18, p. 26, sehe ich völlig ab: sie scheinen mir durchaus mißlungen. Bignones Bestreben, den überlieferten Text um jeden Preis unversehrt zu bewahren, ist sehr ehrenwert: doch darf man das nicht dadurch erreichen, daß man nach *γιγνώσκω* anstatt acc. c part. ein Kolon stellt und einen neuen Satz beginnen läßt; auch bemerkt Bignone den Umstand nicht, daß, wenn er anstatt von *ὁρᾶν* der Hss. *ὁρᾶι* liest, er der handschriftlichen Lesung nicht weniger Unrecht tue als Diels mit der seinigen *ὁρᾶ(ι ὁ ὁρῶ)ν.* Das *ἕν τε οὐδέν* ist aber eine sprachliche Ungeheuerlichkeit auch bei seiner Annahme eines verlorengegangenen Satzteiles. Übrigens muß auch er *τοῦ* zu *(αὐ)τοῦ* verbessern!

+*ENTE* οὐδὲν (ὃν) αὐτῷ· οὔτε ὧν ὄψει ὁρ(ᾷ ὁ ὁρῶ)ν μακρότατα οὔτε ὧν γνώμῃ γιγνώσκει ὁ μακρότατα γιγνώσκων.

Die Stelle wirkt wie eine neue Variante, die zu den vielen, von uns bereits oben zusammengestellten Fassungen des Grundsatzes des demokritischen „propädeutischen Skeptizismus" hinzutritt. Auch dem stilistischen Bau nach fällt sie mit den aus Demokrit oben angeführten völlig zusammen: unsere Unwissenheit wird, gerade wie an allen jenen Stellen, erstens durch zweimaliges Vorkommen des Zeitwortes, das den Begriff „wissen", „sich klargemacht haben" (γνοὺς εἴσῃ) ausdrückt, und zweitens durch die Beschreibung des Wortes „nichts" mit Hilfe der „polaren Ausdrucksweise" (οὔτε ὧν ὄψει ὁρᾷ οὔτε ὧν γνώμῃ γιγνώσκει, vgl. oben S. 215) bezeichnet.

Nun vermissen wir hier gerade das an allen anderen Belegen vorkommende Wort ἐτεῇ; es muß folglich in dem entstellten *ENTE* versteckt sein; die Entstellung ist in diesem Falle keineswegs größer, als wenn uns, wie gewöhnlich in den Hss., anstatt ἐτεῇ — τίῃ, τοίῃ oder αἰτίῃ begegnen (oben S. 215). Diese Berichtigung gibt nun auch ohne weiteres einen befriedigenden Sinn, obgleich es unklar bleibt, weshalb der Forscher, dem (αὐτῷ) die Nichtigkeit unserer Sinneswahrnehmungen klar wird, mit dem Leser, an welchen sich der Verfasser in der zweiten Person wendet, nicht als identisch hingestellt ist; das sollte vielleicht aus dem Kontext ersichtlich sein. Doch anstatt mit Diels εἴσ(ῃι) können wir doch die dritte Person εἴσ(εται) wiederherstellen[1]). Die Überlieferungsgeschichte stelle ich mir folgendermaßen dar: *EICETAIETEHI* (in der byzantinischen Aussprache: ισετεετει!) wird infolge einer durchaus regelrechten Haplographie zu ισετε(ετε)ϊ — *EICETEH*; der unverständliche Buchstabenkomplex *EICETEHOYΔEN* wird dann, um begreiflich zu werden, zu *EIC EN TE OYΔEN* umgestaltet.

Die Galenstelle wird dann die folgende, durchaus einfache und verständliche Gestalt erhalten:

---

[1]) Die Zahl der Koniekturen ist bei mir nicht größer, als bei Diels — εἰς Hss.: εἴσῃι Diels: εἴσεται ich; ἔντε Hss.: ἔν τι Diels: ἐτεῇι ich.

μέμνημαι δὲ καὶ περὶ τοῦ τῆς γνώμης ὀνόματος εἰπὼν ὡς ἐπὶ τῶν παλαιῶν ἐν ἴσῳ εἴτε τῷ διανοίας εἴτε καὶ ἐννοήσεως ἐλέγετο· Κριτίας μὲν ἐν τῷ πρώτῳ Ἀφορισμῶν τάδε γράφει· μήτε ἃ τῷ ἄλλῳ σώματι αἰσθάνεται μηδὲ ἃ τῇ γνώμῃ γιγνώσκει (sc. *ἐτεῇ ἔστι*), *ὥσπερ καὶ ὁ Ἀντιφῶν ἐν τῷ προτέρῳ τῆς Ἀληθείας οὕτω λέγων· ταῦτα δὲ γνοὺς εἴσεται ἐτεῇ οὐδὲν ὂν αὐτῷ· οὔτε ὧν ὄψει ὁρᾷ ὁ ὁρῶν μακρότατα, οὔτε ὧν γνώμῃ γίγνώσκει ὁ μακρότατα γιγνώσκων.*

Der für die Antiphonforschung so unheilvollen Sage von dem westgriechischen (eleatischen) Einfluß auf diesen Denker wird damit ein Todesstoß versetzt. Zugleich gewinnen wir einen neuen überzeugenden Beweis dafür, daß ein Werk, das vor 423 erschien[1]), unter Demokrits Einfluß stand, daß folglich die Koryphäen unserer Wissenschaft völlig in ihrem Rechte waren, als sie die Geburt des Demokrit nicht unter das Jahr 460 ansetzen wollten.

Das einzige Mittel, diesem Ergebnis nicht Rechnung zu tragen, ist der paradoxale Ausweg — in Demokrit anstatt eines Vorgängers einen Nachfolger Antiphons zu erblicken. Diesen Ausweg hat zuerst Altwegg (o. c. 83 = 93) vorgeschlagen: „Ponendus est (Antiphon) inter duos illos . . . Heraclitum . . . et Democritum.“ Ihm stimmt H. Gomperz völlig bei. Auch er hat die sehr auffallenden Übereinstimmungen zwischen Demokrit und Antiphon wahrgenommen, sie aber so erklärt, daß in Antiphon ein Vorgänger Demokrits zu erblicken sei, welch letzterer an jenen angeknüpft und dessen mehr rhetorische Ausführungen versachlicht und vertieft hatte! (s. unten S. 234 und 237)[1])

Diese Möglichkeit kann nun augenscheinlich nicht zutreffend sein: wir begegnen an allen gemeinsamen Sprüchen bei Antiphon Ionismen, nicht aber bei Demokrit Attizismen (ich sehe selbstverständlich von Koinismen ab, denn diese sind ja der Überlieferung zu verdanken!). Dabei muß man

---

[1]) Siehe meinen Aufsatz „Väter und Söhne in den neuen literarischen Papyri“, Aegyptus, VII, 1926, S. 243ff., wo ich nachzuweisen suche, daß in den „Wolken“, die 423 aufgeführt waren, Antiphon parodiert wurde.

[1]) Vgl. M. Pohlenz, Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen, S. 40.

auch den Umstand erwägen, daß die Entlehnungen gerade die Grundpfeiler des atomischen Systems betreffen (*δῖνος! γνώμη σκοτίη!*), so daß wir bei Gomperz' Annahme den Antiphon für den eigentlichen Erfinder des Atomismus halten müssen: so sehr ich mit dem Antiphon sympathisiere[1]), doch ist auch für mich klar, daß eine solche Vermutung zuviel Ehre für den dreisten *Ἄδικος Λόγος* wäre!

Außer H. Gomperz und seinen Vorgängern hat jetzt auch E. Bignone die engen Berührungen zwischen Demokrit und Antiphon wahrgenommen, doch leider die notwendigen Schlüsse daraus zu ziehen versäumt. Es ist doch ja ganz inkonsequent, den Philosophen unter den Vorgängern der Sophistik zu behandeln, d. h. ihn zur Erklärung des Ursprungs der Sophistik heranzuziehen, und zugleich in der Fußnote (Nuova Riv. Storica I, 1917, S. 468, Anm. 4) zu bemerken: „Di Democrito, seguendo la tradizione e per la sua affinità con lo spirito della filosofia naturalistica, trattiamo tra i presocratici, benchè, per la cronologia, sia posteriore."[2]) Diese Note, die mit dem Grundtext in Widerspruch steht, wirkt als eine nachträglich gemachte Konzession an die oben besprochene neumodische Richtung in der Chronologie Demokrits.

Es bleibt noch eine Möglichkeit übrig: den Antiphon ebenfalls möglichst nach unten vorzurücken, und zwar in den Anfang des 4. Jahrhunderts. Mit den Zeugnissen Xenophons und Aristoteles' über den Wortstreit zwischen Sokrates und Antiphon könnte man sich bei dieser Annahme durch die Vermutung, daß Antiphon zuerst mit Sokrates stritt, dann Demokrit kennen lernte und erst darauf, im 4. Jahrhundert, sein Werk schrieb,

---

[1]) Darin bin ich E. Howalds Meinung, welcher (Griechische Philologie, Gotha 1920, S. 47) bemerkt: „Mit Entzücken hören wir da, ganz im Stile, den wir erwartet haben, in kurzen antithetischen oder sonst künstlichen Satzgebilden das klare und freie Bekenntnis zur *φύσις* gegenüber dem *νόμος* der Menschensatzungen in weitestem Sinne, ohne jene kraftmeierischen Exzesse, wie sie die Abneigung Platons dem Thrasymachos in den Mund legt."

[2]) So auch Ders. Empedocle, Torino 1916, 15: „Il vero sistematore tra i filosofi anteriori a Socrate è Democrito . . . con ragione (sequendo la cronologia) il Windelbando lo colloca accanto a Platone" . . . (Die Sperrung von mir).

gut oder schlecht abfinden. Doch den von mir[1]) vorgebrachten Nachweis, daß Antiphon in den „Wolken" parodiert wurde, kann man nicht mit einem bloßen Hinweis auf die vermeintliche, wie ich glaube, durchaus apokryphe[2]), gründliche Überarbeitung des Komödientextes in der zweiten Redaktion der „Wolken" beiseite schieben, denn, wie neulich P. Geißler[3]) wieder hervorhebt, kann das Erscheinen der zweiten „Wolken" nicht später als 418 stattgefunden haben; ob nun 418 oder 423, das ist für die Demokritfrage fast gleichgültig.

Ist aber nicht meine ganze in jenem Aufsatz aufgestellte These hinfällig? Es wäre unstatthaft, die dort vorgebrachten Nachweise hier zu wiederholen; doch da jene Frage von großer Wichtigkeit für die unsrige ist, erlaube ich mir, hier einige mir gemachte Einsprüche zu widerlegen und obendrein einen nachträglichen Nachweis vorzubringen.

„Hat Aristophanes den Antiphon im Auge, warum nennt er ihn nicht beim Namen?" Das zu wissen, bin ich nicht verpflichtet. Nur des einen bin ich mit dem besten Aristophaneskenner, J. van Leeuwen, mir vollständig bewußt: daß unter der Maske des Adikos Logos ein gewisser bestimmter, mit streng individuellen Zügen gekennzeichneter athenischer Mann vorgeführt ist. Wäre der *Ἄδικος λόγος* nicht Antiphon, sondern etwa Diogenes von Apollonia[4]) oder Protagoras oder

---

[1]) Aegyptus, VII, 1926, S. 243f.

[2]) Siehe B. Heidhüs, Über die Wolken des Aristophanes, Progr. Köln, 1897, J. Leeuwens Wolken-Ausgabe, S. Iff.; des Verf. Abh. im Bull. de l'Acad. des Sciences de Russie, 1918, S. 2286—2296.

[3]) Chronologie der altattischen Komödie, Phil. Unters. XXX, 1925, S. 37, 46.

[4]) Vgl. v. Wilamowitz, Berl. Sitzb., 1921, S. 738: „(Aristophanes) hatte vor, die moderne Naturphilosophie und Aufklärung in der Person des Sokrates anzugreifen; die anstößigen Lehren entnahm er dem modernen Buche des Diogenes von Apollonia." Daß Aristophanes für sein Bild u. a. auch einige für die komische Bühne recht passende Züge dem Protagoras (V. 658ff.) und dem Diogenes (V. 225f.) entlehnt hat, ist zweifellos. Doch abgesehen davon, daß, wie ich a. a. O. zu beweisen suchte, wir im *Α. Λ.* einen mit streng individuellen Zügen gezeichneten athenischen Sophisten vor uns haben, sind uns von Diogenes überhaupt keine unsittlichen, politischen oder moralischen, Lehren überliefert; er scheint außer einem Werke „*περὶ φύσεως*" nichts geschrieben

noch ein anderer, so würde die Frage doch ebenso berechtigt (und ebenso unbeantwortet) bleiben!

Doch obwohl mich meine Aufgabe somit keineswegs verpflichtet, fürs Nichtvorhandensein der Nennung des Antiphon bei Aristophanes eine Erklärung ausfindig zu machen, wage ich mich nichtsdestoweniger auf eine solche, und zwar erkläre ich es damit, daß die *Ἀλήθεια* anonym (oder pseudonym) erschien.

Ich weiß, daß die Theorie der Pseudonymität nach Diels' Polemik (Die Fragmente der Vorsokratiker, Nachträge, Berlin 1922, S. XIff.) etwas diskreditiert ist, doch scheinen mir Diels' Erwägungen nicht eben schlagend[1]). Erstens gibt er selbst zu, daß die „Anabasis" pseudonym erschien; ob Themistogenes Adjutant des Xenophon war, ist dabei belanglos. Was weiter den Sisyphos und den Peirithoos des Kritias anbetrifft, reicht Wilamowitz' Erklärung (Anal. Eur. 166: „posteriore tempore cum partim casu partim invidia fama eius oblitterata esset, Euripidi attributam esse tetralogiam") nicht aus. Liefen diese (gewiß niemals aufgeführten) Tragödien des Kritias mit dem Titel ***ΚΡΙΤΙΟΥ ΣΙΣΥΦΟΣ*** bzw. ***ΚΡΙΤΙΟΥ ΠΕΙΡΙΘΟΟΣ*** um, so können sie unmöglich dem Demokraten Euripides zugeschrieben worden sein: auch Antiphon der Rhamnusier war z. B., ganz ebenso wie Kritias, ein berühmter extremer Oligarch, doch waren seine Werke niemals einem demokratischen Redner — z. B. dem Lysias — zugeschrieben! Die Verwechslung war nur in dem Falle möglich und natürlich, wenn die Tragödien vordem anonym umliefen.

---

zu haben. Auch der aristophanische *Δῖνος* hat trotz Diels (Diogenes C 1) mit Diogenes nichts zu tun: bei Diogenes ist *Δῖνος* überhaupt nicht bezeugt und hat jedenfalls keine Hauptrolle gespielt, sondern es war bei ihm der vernunftvolle göttliche *Ἀήρ*, der die Welt regiert; *ἡ ἐκ τοῦ θερμοῦ περιφορά* begegnet bei ihm nur in der Vorgeschichte der Welt, bei der Erdbildung. Der *Δῖνος* ist ein ionisches, im Attischen etwas ganz anderes bedeutendes Wort, siehe meine Ausführungen Aegyptus, o. c. S. 265; als Hauptprinzip der Welt, wie in den „Wolken", ist er aber **rein demokritisch**: *τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει* (Dem. fr. A 1 Diels.). Außer bei Demokrit begegnet aber das Wort *δῖνος* nur bei seinem Nachfolger Antiphon (fr. 25 D.).

[1]) Die Leukipp-Frage lasse ich dabei ganz unberührt.

Die gewöhnliche Fragestellung ist übrigens überhaupt schief. Auch angenommen, daß die Anonymität möglich ist, kann das uns nur sehr wenig helfen: von der Möglichkeit bis zur Gewißheit bleibt noch eine große Distanz. Die Frage soll umgekehrt gestellt werden: ob es möglich ist, daß *Ἀλήθεια* nicht anonym erschien? Es genügt, diese Frage aufzuwerfen, um sie sofort zu verneinen.

Am Anfange des peloponnesischen Krieges war das berühmte Psephisma des Diopeithes promulgiert worden (Plut. Pericl. 32): ***εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας.*** Auf Grund dieses Psephisma war Anaxagoras in eine Anklage auf Leugnung der Göttlichkeit der Sonne und des Mondes verwickelt[1]), vor der ihn selbst sein mächtiger Freund Perikles nicht zu schützen vermochte; er mußte (etwa 431) Athen verlassen.

Nach etwa zwanzig Jahren wurde Protagoras in ähnlicher Weise als Atheist verfolgt[2]). Der Grund waren seine Worte: ***περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἴσιν οὔθ' ὡς οὐκ εἴσιν οὔθ ὁποῖοί τινες ἰδέαν***[3]). Auch er mußte Athen verlassen; seine Schrift wurde von Staatswegen verbrannt.

---

[1]) Plat. Apol. Socr. 26 D.: „*οὐδὲ ἥλιον οὐδὲ σελήνην ἄρα νομίζω θεοὺς εἶναι, ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι;*“ — ‘*μὰ Δί', ἐπεὶ τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν*’ — „*Ἀναξαγόρου οἴει κατηγορεῖν* . . .“ Diog. L. II 12: *Σωτίων μὲν γάρ φησιν ἐν τῇ Διαδοχῇ τῶν φιλοσόφων ὑπὸ Κλέωνος αὐτὸν ἀσεβείας κριθῆναι, διότι τὸν ἥλιον μύδρον ἔλεγε διάπυρον· ἀπολογησαμένου δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ Περικλέους τοῦ μαθητοῦ, πέντε ταλάντοις ζημιωθῆναι καὶ φυγαδευθῆναι* . . . So auch Diels, Nachträge zu Vors. S. XLV—XLVI; A.B. Drachmann, Atheism in Pagan Antiquity, Copenhagen 1922, S.25. Etwas anders J. Geffcken (Hermes, 42, 1907, 127—133, willkürliche Konstruktion!), Capelle (Philol. 71, 1912, 430) und Nestle (Zeller I[6], 1205 Anm.), doch ist diese Diskrepanz für unseren Zweck belanglos. Andere zahlreiche Belege bei Zeller-Nestle I[6], 1204, A. 4 und Diels Vors.[3].

[2]) Ich übergehe Diagoras den Melier, über welchen ca. 415 Todesurteil promulgiert wurde, weil sein Vergehen etwas anderer Art war: er soll nämlich die eleusinischen Mysterien profaniert haben. Siehe A. B. Drachmann, o. c. S. 32, 155—156, wo auch Quellen- und Literaturangaben zu finden sind.

[3]) Diog. Laert., IX, 52: *διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων καὶ τὰ βιβλία αὐτοῦ κατέκαυσαν.* So auch Philostr. V. Soph., I, 10 3, Schol. Plat. resp. 600c, Sext. Math. IX, 55, 56. Cic. d. nat., deor. I 24, 63. Vgl. Plato, Theät. 171 D. Siehe A. B. Drachmann, o. c. S. 39.

Endlich im Jahre 399 wurde Sokrates auf gleichem Wege verurteilt und hingerichtet; die Anklage lautete: *ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος. ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος*[1]). Was den ersteren Punkt der Anklage anlangt, so stimmten gewiß seine Vorstellungen von der Gottheit, wie die aller aufgeklärten Athener, mit den volkstümlichen nicht ganz überein; so war der Glaube an das Daimonion, eine Art persönlichen Schutzengels, den gewöhnlichen Vorstellungen fremd. Doch was die äußere Götterverehrung anbetrifft, wollte Sokrates, daß sich jeder hierin an das Herkommen seines Volkes hielte[2]), und das war doch das Wichtigste. Die „Verführung der Jünglinge" bestand aber darin, daß Sokrates 1. die herrschenden Gesetze nicht sehr hoch zu schätzen lehrte (Xen. Mem. I, 2 9: *ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων τοὺς συνόντας λέγων, ὡς μῶρον εἴη τοὺς . . . τῆς πόλεως ἄρχοντας ἀπὸ κυάμου καθιστάναι*, vgl. I, 2, 58: *ταῦτα δὲ αὐτὸν ἐξηγεῖσθαι ὡς ὁ ποιητὴς ἐπαινοίη παίεσθαι τοὺς δημότας καὶ πένητας*) und 2. daß er die Kinder lehrte, unter gewissen Ausnahmeumständen ihren Vätern nicht unbedingt zu gehorchen[3]).

Jetzt sind wir berechtigt, die Frage aufzuwerfen: welche Strafe dem Antiphon gedroht hätte, wenn auch seine *Ἀλήθεια* nach denselben Gesetzen beurteilt worden wäre? Er sagte doch nicht nur, ein Jüngling dürfe unter gewissen Ausnahmeumständen dem Vater nicht gehorchen, sondern brandmarkte es als schreiendste Naturwidrigkeit, wenn die Kinder *τοὺς γειναμένους καὶ κακοὺς ὄντας εἰς αὐτοὺς εὖ ποιῶσιν*. Nicht nur, daß er Kritik an einigen athenischen Gesetzen übte: er erblickte im Gesetz überhaupt *δέσμα τῆς φύσεως* und empfahl, *μετὰ μὲν μαρτύρων τούς νόμους μεγάλους ἄγειν, μονούμενον δὲ μαρτύρων τὰ τῆς φύσεως*. Da er weiter (fr. 12) *τὴν πρόνοιαν* leugnete, so muß er im Gegensatz zu Sokrates, für dessen Lehre die göttliche *πρόνοια* Grundpfeiler war, die Verehrung der Götter durch Gebet und Opfer für unnütz und unsinnig gehalten haben;

---

[1]) Favorin. bei Diog. Laert., II, 40; so auch Xen. Mem. Anf. und Platon Apol., 24 B.

[2]) Siehe Zeller II[4] S. 70_2, 150_2, 179.

[3]) Siehe des Verf. „Väter und Söhne usw.", S. 248, 254.

wenn aber Dümmler, wie ich glaube[1]), recht hat und wir bei Platon, Leges X, 888 E, wirklich eine Skizze von Antiphons Lehre haben, so sagte er außerdem: *θεοὺς εἶναι πρῶτον . . . τέχνῃ, οὐ φύσει, ἀλλά τισιν νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλῃ, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι.*

Nach denselben Gesetzen gerichtet, hätte Antiphon nicht umhin können, zum Tode verurteilt zu werden! Mit anderen Worten: es ist durchaus ausgeschlossen, daß die *Ἀλήθεια* unter dem Namen Antiphons erschien.[2])

Selbstverständlich wußte jeder gebildete Zuschauer, wer der Verfasser der Schrift war; Aristophanes' Ausfälle waren jedem verständlich[3]). Doch für eine Anklage reichte das Material nicht aus. Sokrates predigte ja öffentlich: *ἐκεῖνός γε ἀεὶ μὲν ἦν ἐν τῷ φανερῷ· πρωΐ τε γὰρ εἰς τοὺς περιπάτους καὶ τὰ γυμνάσια ᾔει καὶ πληθούσης ἀγορᾶς ἐκεῖ φανερὸς ἦν, καὶ τὸ λοιπὸν ἀεὶ τῆς ἡμέρας ἦν ὅπου πλείστοις μέλλοι συνέσεσθαι· καὶ ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολύ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν.* Es war deshalb leicht, eine Anklage gegen ihn gut zu begründen. Antiphon im Gegenteil lehrte in Einsamkeit nur diejenigen einzelnen Jünglinge, welche seine Stunden zu bezahlen imstande waren; das waren gewöhnlich junge Aristokraten, gewiß keine Sykophanten. Was man gegen Antiphon vorbringen konnte, waren Gerede und Gerüchte allein.

Bei dieser Annahme wird uns wohl verständlicher sein, weshalb Aristophanes Antiphons Lehren dem Sokrates zuschreibt. Es wäre ja eine Frage der literarischen Ethik: der

---

[1]) Siehe des Verf. Studien zur Geschichte der antiken Traumdeutung. Bulletin de l'Acad. des Sciences de l'URSS, 1927, S. 1064ff; vgl. W. Nestle, Phil. Woch., 1925, Sp. 318.

[2]) Vgl. Stail, Über die pseudoxenophontische *Ἀϑ. Πολ.*, 1923, 83: „Natürlich ist die Flugschrift in Athen bekannt geworden, hier selbstverständlich anonym. Denn nimmermehr hätte es ein athenischer Bürger wagen dürfen, die Schmähungen, die sie gegen das souveräne Volk von Athen enthält, mit seinem Namen zu decken."

[3]) Ich unterließ es, in meinem Aegyptus-Artikel darauf hinzuweisen, daß alle in den „Wolken" enthaltenen biographischen Hinweise nur in bezug auf einen athenischen Bürger recht passend sind, während doch von allen uns bekannten Sophisten nur Antiphon Athener war.

Lorbeer eines Sykophanten war dem Aristophanes gewiß nichts weniger als wünschenswert. Die allgemein bekannte sonderbare Figur des Gassenphilosophen Sokrates war anderseits für die Volkssatire viel geeigneter als die des korrekten und den breiten Volksschichten schwerlich bekannten Professors Antiphon, während aber die mit den sokratischen notorisch nichts zu tun habenden Theorien, die Aristophanes dem Sokrates in den Mund legt, unmöglich einen Grund für die Anklage bilden konnten.

Doch mag diese Erklärung auch nicht stimmen: wie gesagt, verpflichtet mich meine Aufgabe keineswegs, fürs Nichtvorhandensein der Nennung des Antiphon bei Aristophanes einen Grund ausfindig zu machen.

Der andere Einspruch, der mir gemacht war, ist der folgende: „Mit der Annahme, daß Antiphon ein stadtbekanntes Bettlerleben geführt habe, stimmt die Art gar nicht überein, wie ihn Xenophon (I, 6) gerade in diesem Punkte zu Sokrates in Gegensatz bringt." Doch lesen wir „Wolken", v. 920f. *σὺ δὲ γ' εὖ πράττεις! καίτοι πρότερόν γ' ἐπτώχευες.* Xenophon kannte und führte den Antiphon augenscheinlich in demjenigen Zeitabschnitt seines Lebens vor, da er bereits *εὖ ἔπραττε*, da er nicht mehr *ἐπτώχευε*[1]).

Anderseits gibt es noch eine Erwägung, die meinen Ansatz der *Ἀλήθεια* in die Zeit vor 423 bestätigt. Kritias' Sisyphos, fr. 25 Diels, beginnt folgendermaßen: *ἦν χρόνος ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος καὶ θηριώδης . . .*

---

[1]) Ich wurde noch darauf hingewiesen, daß in den Reden des *Δίκαιος λόγος* bei Aristophanes mit dem besten Willen keine pythagoreische Philosophie zu entdecken ist und daß in den Lehren des Sokrates, soweit wir darüber unterrichtet sind, ebensowenig irgendetwas Pythagoreisches sich findet. Ich muß gestehen, daß, soweit diese Fragen von mir nur russisch geklärt worden sind und soweit rossica non leguntur, ich richtiger verfahren hätte, wenn ich das Wort „pythagoreisch" einstweilen in Anführungszeichen gesetzt hätte. Hier ist aber nicht nötig, darauf einzugehen, weil die Frage für das Demokritproblem von sehr untergeordneter Bedeutung ist: was ich damit meine und wie ich meine These begründe, mag der Leser aus meinem hoffentlich bald erscheinenden Artikel *Πυθαγόρειοι καὶ Ἀναξαγόρειοι* ersehen.

Das stimmt nun, wie schon Dümmler (Akademika, 278) betont hat, mit den Worten eines unbekannten Sophisten überein, mit welchen Euripides in seinen 424 aufgeführten (Ed. Meyer, G. d. A. IV § 596 A) „Hiketiden" den Theseus polemisieren läßt (v. 196 ff.). Theseus sagt hier:

ἔλεξε γάρ τις ὡς τὰ χείρονα
πλείω βροτοῖσιν ἐστὶ τῶν ἀμεινόνων,
ἐγὼ δὲ τούτοις ἀντίαν γνώμην ἔχω,

denn, fährt er fort, ich (tadele nicht, wie jener Sophist, sondern) lobe (αἰνῶ) denjenigen,

ὅς ἡμῖν βίοτον ἐκ πεφυρμένου
καὶ θηριώδους θεῶν[1]) διεσταθμήσατο.

Καὶ θηριώδης (bzw. -*δους*) ist beide Male sogar an ein und dieselbe Stelle gesetzt, was bei gleichem Kontext auf enge Zusammengehörigkeit hinweist[2]).

Nun ist uns glücklicherweise auch das Vorbild dieser beiden Stellen erhalten. Diod. I, 8 lesen wir: *καὶ περὶ μὲν τῆς πρώτης τῶν ὅλων γενέσεως τοιαῦτα παρειλήφαμεν, τοὺς δὲ ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων φασὶν ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ καθεστῶτας* . . . Die Übereinstimmung mit Kritias ist wörtlich, und da K. Reinhardt (Hermes, 47, 1912, S. 492 ff.) endgültig nachgewiesen hat, daß die Stelle durch Vermittlung des Hekataios auf Demokrit zurückgeht, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch unsere beiden Stellen letzten Endes den Demokrit zur Quelle haben.

Wer war aber die unmittelbare Quelle des Euripides? Auch in diesem Falle ist Ferd. Dümmler (Prolegomena zu Platons Staat, S. 175), obwohl teils auf Irrwegen, dazu gelangt,

---

[1]) Daß auch der Gegner des Euripides den Erfinder der Kultur zu den *θεοί* rechnete, geht daraus keinesfalls hervor; die *θεοὶ* stammen aus der orphischen Vorgeschichte der Menschheit (Sext. adv. math. II 31, IX 14), gegen welche Demokrit und Kritias geradezu polemisierten (*ἦν χρόνος* am Anfange des Gedichtes sowohl bei den Orphikern, wie auch bei Kritias, vgl. Plat. Prot. 320 C: *ἦν γάρ ποτε χρόνος* usw., Mosch. trag. fr. 6).

[2]) Siehe meinen Aufsatz „Zur Geschichte einer kosmopolitischen Sentenz", Comptes Rendus de l'Acad. des Sciences de l'URSS, 1925, S. 78 ff., wo auch die Literatur der Frage verzeichnet ist. Berichtigungen dazu im Bulletin derselben Akademie, 1927, S. 465, A. 1.

in dieser Quelle (wie wir weiter sehen werden, ganz richtig) den Antiphon zu erblicken. In der Tat polemisiert hier Euripides mit einem Denker, der den Urheber der Kultur und der Gesetze für einen Übeltäter der Menschheit hielt, denn nur darauf kann Euripides mit den Worten: *ἐγὼ δὲ τούτοις ἀντίαν γνώμην ἔχω· αἰνῶ δ' ὅς ἡμῖν βίοτον .. διεσταθμήσατο,* erwidern. Nun kann diese Polemik den Demokrit nicht treffen; wie K. Reinhardt klargemacht hat, brauchte der geniale Abderite überhaupt keinen solchen Urheber oder Erfinder; deser antike Vorläufer Darwins sieht die Triebfeder und die Ursache des Fortschritts einzig und allein in dem Existenzkampf: *καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις* (Diod. I, 8, 6). Vom Standpunkt des Kritias-Fragmentes sind anderseits die Religion und die Gesetze von einem hervorragenden Übermenschen dazu ersonnen, um die Masse hinter das Licht zu führen und zu bändigen; diesem geschickten Staatsmanne zollt er ein unumschränktes Lob (*πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ*). Weiter ist uns noch eine dritte Theorie über den Ursprung der Gesetze bezeugt: vom Standpunkt der im IV. Jahrhundert populären Lehre vom Recht des Stärkeren, dessen typischer Vertreter der platonische Kallikles ist, sind die Gesetze von der Menschenherde ersonnen, um die hervorragenden Geister, die Übermenschen, zu bändigen und zu unterjochen.

Die kampflustige Nivellierungstendenz, die die neuen Fragmente des Antiphon kennzeichnet[1]), läßt keinem Zweifel Raum, daß Antiphon in dieser Frage nur ein Vorgänger des Anarchisten bei Kritias, nicht des Kallikles gewesen sein kann, und zwar daß jene Lehre einen Übergangspunkt zwischen den Systemen des Antiphon und des Kallikles bildet. Denn Antiphon bezeichnet im neuen Bruchstücke die Gesetze als *[ξύνθ]ετα, ὁμολογηθέντα.* Er denkt sich bei den Urmenschen ganz naiv dieselben Verhältnisse, wie bei den zeitgenössischen Athenern: ein Demagoge *συγγράφει, συντίθησι* ein Gesetz, das Volk promulgiert es, *ὁμολογεῖ.* Dieser Urdemagoge kann dem Antiphon nichts

---

[1]) Vgl. z. B. 44 D. Fr. B, Col. 2, Z. 10: *ἐπεὶ φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν ... σκοπεῖν δὲ παρέχει τὰ τῶν φύσει ὄντων ἀναγκαίων* usw.

weniger als sympathisch gewesen sein; die von ihm vorgeschlagenen Gesetze sind doch *δέσμα τῆς φύσεως*, sie sind *τὰ λυποῦντα καὶ τὰ ἀλγύνοντα* usw. Aus der Beschreibung des Gesetzverfahrens, Col. 5—6, ist es klar, daß das Gesetz von den starken und unverschämten *δρῶντες* in ihrem eigenen Interesse ersonnen ist, um diejenigen, welche keine Kunst des Angreifens, sondern das *πάσχειν καὶ προσίεσθαι* allein verstehen, zu unterjochen[1]).

Von allen diesen Denkern war somit nur Antiphon auf den Erfinder der Gesetze, den Übermenschen, feindlich gestimmt. Die Polemik des Euripides kann deshalb nur gegen Antiphon gerichtet worden sein — Dümmler hat auch hier recht — und gerade auf Antiphon passen ja bestens die einleitenden euripideischen Worte: *ἔλεξε γάρ τις ὡς τὰ χείρονα πλείω βροτοῖσίν ἐστι τῶν ἀμεινόνων*, denn Antiphon, wie bekannt, sagte (fr. 51, 49): *εὐκατηγόρητος πᾶς ὁ βίος . . . καὶ οὐδὲν ἔχων περιττὸν οὐδὲ μέγα καὶ σέμνον, ἀλλὰ πάντα σμικρὰ καὶ ἀσθενῆ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ ἀναμεμειγμένα λύπαις μεγάλαις . . . ἐν τῷ αὐτῷ δέ γε τούτῳ, ἔνθα τὸ ἡδύ, ἔνεστι πλησίον που καὶ τὸ λυπηρόν· αἱ γὰρ ἡδοναὶ οὐκ ἐπὶ σφῶν αὐτῶν ἐμπορεύονται, ἀλλ' ἀκολουθοῦσιν αὐταῖς λῦπαι καὶ πόνοι* usw. usw. Nun ist die Tragödie 424 aufgeführt,

---

[1]) Der Anarchist bei Kritias folgt dieser Theorie genau, mit dem einzigen Unterschied, daß er, wie wir sahen, seine Sympathie dem eigennützigen Gesetzgeber schenkt; Kallikles aber kehrt, um seine aristokratische Weltanschauung mit der philosophischen Verwerfung des Gesetzes konsequenter, als es bei Kritias geschieht, zu versöhnen, das ganze System um: er läßt das Gesetz nicht vom eigenmächtigen Übermenschen zur Unterjochung der Masse, sondern umgekehrt von den stumpfsinnigen Massen zur Bändigung der Übermenschen ersinnen. A. Menzel (Kallikles, Wien 1922, S. 64) bemerkt mit Recht: „Beide (das neue Papyrusfragment und Kallikles) predigen den Egoismus des Einzelnen, beide mißbilligen die demokratische Gesetzgebung. Allein es besteht doch eine wesentliche Differenz. Kallikles verlangt eine Ausnahmestellung für den genialen Kraftmenschen, der Papyrus läßt jeden ohne Unterschied seinen Nutzen verfolgen; bei dem ersteren ist das Ziel die Vorherrschaft im Staate, bei dem letzteren die Freiheit vom Staate; dort eine durchaus aristokratische Denkungsart, hier ein demokratisches Manchestertum. «Denn von Natur sind wir alle in allen Beziehungen, Hellenen wie Barbaren, gleich erschaffen.» Schärfer könnte wohl der Gegensatz zum Rechte des Stärkeren nicht formuliert werden.“

d. h. fast gleichzeitig mit den „Wolken“, welche 423 aufgeführt sind. Auch auf diesem Wege kommen wir also zu demselben Datum für die *Ἀλήθεια*.

Viel schwieriger ist die Frage der Übereinstimmungen zwischen Demokrit und Euripides. Diese Frage hat man m.W. niemals behandelt, während doch den Übereinstimmungen zwischen Antiphon und Euripides sehr häufig Aufmerksamkeit geschenkt war, wobei man leider zu hastige Schlüsse gezogen hat. Die Übereinstimmung zwischen fr. 49, Ende[1]) und Alc. 882[2]), Her. 258[3]) und fr. 908[4]) besagt m. E. nichts, denn die allen diesen Stellen gemeinsame Redensart sieht bestimmt so aus, als ob sie auf ein volkstümliches Sprichwort zurückginge, das etwa ‘*δισσαὶ ψυχαὶ δισσαὶ ὀδύναι*’ o. ä. lautete und sehr alt gewesen sein kann[5]), und zwar ist die euripideische Fassung die ältere, denn Antiphon hat gewiß den Spruch im Sinne seines materialistischen Monismus überarbeitet, indem er *ψυχή* mit *σῶμα* ersetzte, die von seinem Standpunkt zugleich die denkende Substanz war (siehe noch Kritias, der mit Antiphon überhaupt viel gemein hat, fr. 39). Schwerwiegender ist aber die Übereinstimmung zwischen fr. 49 init.: *μέγας γὰρ ἀγὼν γάμος ἀνθρώπῳ. εἰ γὰρ τύχοι μὴ ἐπιτηδεία γενομένη, τί χρὴ τῇ ξυμφορᾷ χρῆσθαι; χαλεπαὶ μὲν ἐκπομπαί* ... Und Eurip. Med. 235 ff. *κἀν τῷδ’ ἀγὼν μέγιστος, ἢ κακὸν λαβεῖν ἢ χρη-*

---

1) *οὕτως ἐμαυτῷ πολλὰ πράγματα παρέχων ... τί οὖν, εἴ μοι γένοιτο σῶμα ἕτερον τοιοῦτον; ... οὐκ οὖν δῆλον, ὅτι γυνὴ ἀνδρὶ οὐδὲν ἐλάττους ... παρέχεται ... τὰς ὀδύνας ἢ αὐτὸς αὑτῷ ὑπὲρ ... τῆς ὑγιείας διττῶν σωμάτων...* Siehe Altwegg, o. c. S. 61ff.; Zeller-Nestle I⁶, 2, 1455, A. 1.

2) *ζηλῶ δ’ἀγάμους ἀτέκνους τε βροτῶν· μία γὰρ ψυχή, τῆς ὑπεραλγεῖν μέτριον ἄχθος ...*

3) *τὸ δ’ ὑπὲρ δισσῶν μίαν ὠδίνειν ψυχὴν χαλεπὸν βάρος ...*

4) *οὐκ ἀρκεῖ μίαν ψυχὴν ἀλύειν κἀπὶ τῇδ’ ἔχειν πόνους ...*

5) Vgl. Diod., IX, 9: *Ἐγγύα, πάρα δ’ ἄτα, τινὲς ὑπέλαβον γάμον ἀπαγορεύειν· τὴν γὰρ τοῦ γάμου σύνθεσιν παρὰ τοῖς πλείστοις τῶν Ἑλλήνων ἐγγύην ὀνομάζεσθαι, καὶ βεβαιωτὴς ὁ κοινὸς βίος, ἐν ᾧ πλεῖσται καὶ μέγισται γίνονται συμφοραὶ διὰ τὰς γυναῖκας.* Der Aufsatz *Ἐγγύα, πάρα δ’ ἄτη* in Classical Philology XXII, 1, 121 ist mir unzugänglich.

στόν· οὐ γὰρ εὐκλεεῖς ἀπαλλαγαί. Eine solche Kongruenz ist keinesfalls durch die gemeinsame sprichwörtliche Quelle zu erklären: ein so verwickelter Gedanke kann unmöglich den Inhalt eines Sprichwortes gebildet haben. Anderseits hat Diels (Vors.³ II, 300, 10) nicht recht, wenn er sagt, es sei „an Entlehnung des einen oder anderen nicht zu denken" — insofern dies im Sinne der Zufälligkeit der Übereinstimmung zu verstehen ist; wie Nestle (bei Zeller, ⁶1455, A. 1) bemerkt hat, ist daran angesichts der sehr strikten Kongruenz schwer zu glauben. Doch auch die frühere Ansicht Diels' (Vors. ²II, 598, Anm. zu Z. 14), daß Eur. Med. 235 die Quelle des Antiphon sei — nicht umgekehrt, wie Dümmler, Akad. 171, annahm —, scheint mir unwahrscheinlich. Denn daß Antiphon die Ehe vom Standpunkt des Mannes betrachtet, ist für jene Zeit durchaus selbstverständlich und natürlich; die euripideische Kritik der Ehe vom Gesichtspunkt der Frau ist für diesen Dichter ebenso typisch wie bei der damaligen Stellung der Frau ungewöhnlich; auch *οὐ γὰρ εὐκλεεῖς ἀπαλλαγαί* klingt bei Euripides falsch, denn daß die Initiative zur Ehescheidung vom Weib selbst, dem sein Mann nicht gefällt, ausgegangen wäre, war jedenfalls etwas durchaus Ungewöhnliches. Man muß deshalb die euripideische Fassung als künstliche, „feministische" Variante des antiphontischen betrachten[1]).

Nun lesen wir anderseits Demokr. fr. 275, 277: *τεκνοτροφίη σφαλερόν· τὴν μὲν γὰρ ἐπιτυχίην ἀγῶνος μεστὴν καὶ φροντίδος κέκτηται . . . καὶ ὃς ἂν δοκῇ ἐπιτήδειος εἶναι* usw., vgl. unsere Antiphon-Stelle: *μέγας γὰρ ἀγὼν γάμος ἀνθρώπῳ. εἰ γὰρ τύχοι μὴ ἐπιτηδεία γενομένη . . .* Es handelt sich allerdings in den uns erhaltenen Demokrit-Fragmenten um die Kindererzeugung, bei Antiphon aber um die Ehe; doch wird uns von Clemens

---

[1]) So auch Altwegg, o. c. 66f.: Euripides mulierum fortunam miseram describens mulierum vitam eodem modo vituperat, quo modo Antiphon, qui feminas omnino neglegeret, vituperaverat virorum . . . Neque audaciora conicere mihi videor si Antiphonteis ipsis tritioribus scl. pernotis sua opponere voluisse opinor tragicum, quippe quibus, ut studuit iam pridem feminarum et ingeniis et fortunis, feminis miseriorem etiam vitam degendam esse demonstraret, quam viris ab Antiphonte solis respectis.

bezeugt, daß Demokrit bei seiner pessimistischen Einstellung nicht nur jene, sondern auch diese im Auge hatte (A. 170 Diels = Strom. II, 138, p. 503 P): *Δημόκριτος δὲ γάμον καὶ παιδοποιίαν παραιτεῖται διὰ τὰς πολλὰς ἐξ αὐτῶν ἀηδίας τε καὶ ἀφολκὰς ἀπὸ τῶν ἀναγκαιοτέρων* — mit der letzteren Erwägung vgl. an unserer Antiphon-Stelle den Ausdruck *τοὺς φίλους ἐχθροὺς ποιῆσαι*, wo unter *φίλοι*, wie Nestle (Philologus, 67, 1908, S. 571) richtig bemerkt hat, die Verwandten der Frau zu verstehen sind. Die Demokritstelle sah somit als ganzes dem Antiphonfragment noch viel ähnlicher als jetzt (vgl. noch den S. 211 angeführten Beleg).

Es gehen also wohl auch diesmal sowohl Euripides wie Antiphon — mittelbar oder unmittelbar — auf Demokrit zurück.

Es bleibt noch übrig, einige Worte über Aristophanes zu sagen. Ich möchte hier nur auf die schon von Blaydes und danach von mir („Väter und Söhne“, S. 265) herangezogenen Stellen die Aufmerksamkeit lenken. Ich habe dort nachgewiesen, daß das seltene Wort *δῖνος* („Wolken“, v. 379—382, 1470—1474) in letzter Instanz auf Demokrit zurückgeht. Auch die ganze Stelle 365 ff., wo das seltene Wort begegnet, sieht, wie ich dort bemerke, wie eine Parodie auf Demokrit aus. Vgl. z. B. v. 374: *οὐδ' ἔστι Ζεύς . . . — ἀλλ' ὅστις ὁ βροντῶν ἐστι φράσον. τοῦτό με ποιεῖ τετρεμαίνειν* mit dem Fr. A 75 (= Sext. IX 24) des Demokrit: *ὁρέοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖσι μετεώροισι παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων κατάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπάς, κεραυνούς τε . . . ἐδειματέοντο θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι*[1]). Zu vergleichen ist auch v. 370 f.: *φέρε ποῦ γὰρ πώποτ' ἄνευ νεφελῶν ὕοντ' ἤδη τεθέασαι; καίτοι χρῆν αἰθρίας ὕειν αὐτόν, ταύτας δ' ἀποδημεῖν* mit Lucr. de rer. nat. VI, 395—396: „denique cur nunquam caelo iacit undique puro Juppiter in terras fulmen sonitusque profundit?.“ Die fast wörtliche Übereinstimmung erklärt sich bestens damit, daß die beiden auf

---

[1]) = Lucr. de rer. nat., V, 1188 f., 1217 ff.; vgl. Philodem. de piet. Papyrus 1428 bei R. Philippson, Hermes, 1920, S. 368: *κεκλῆσθαι δ' ἀΐδια καὶ θεῖα ταῦτα πάντα ὑπ' ἀνθρώπων ἀσυνέτων τό τε γνῶναι καὶ τὸ συντελέσαι τὸ θεόθεν καὶ τὸ ἑρμηνεῦσαι τοῦτο.* Siehe W. Nestle, Phil. Woch., 1925, Sp. 318; Reinhardt, Hermes, 1912, S. 510.

Demokrit zurückgehen — der eine dank der Vermittlung Antiphons, der andere — dank der Epikurs.[1])

Wir kommen somit zu folgenden Ergebnissen:

1. Der Ansatz der Geburt Demokrits in die Jahre 475—470 kann so gut wie festgestellt gelten; jedenfalls ist 460 letztmögliches Datum.

2. Etwa 430—425 hat Demokrit seine Ansichten über grundlegende philosophische Fragen bereits veröffentlicht.

3. Obwohl unmittelbare Bekanntschaft mit ihm in Athen, wie schon Dümmler betonte[2]), nicht vor Aristoteles einwandfrei bewiesen werden kann und obwohl Platon schwerlich den Demokrit selbst las, waren einzelne Denker materialistischer Richtung, mit dem Hauptinteresse für die Naturphilosophie, mit Demokrit bekannt — wenigstens Antiphon folgte ihm in theoretischen und gnoseologischen Fragen manchmal sklavisch, indem er seine ganzen Sprüche ausschrieb bzw. ins Attische übersetzte.

Nachtrag.

Erst längere Zeit, nachdem dieser Aufsatz abgeschickt war, habe ich das Buch von E. Frank, „Plato und die sogenannten Pythagoreer", Halle 1923, und die neue 3. Auflage des Buches von H. Gomperz über „Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit", Jena 1927, kennen gelernt.

Das hervorragende Werk Franks hat in Deutschland, soviel ich weiß, fast allgemeine Anerkennung genossen und wurde bereits manchmal von sehr maßgebenden Forschern besprochen; ich darf hier deshalb vielleicht nur sagen, daß es wenige Bücher

---

[1]) Eine Entlehnung aus Demokrit bei Herod. VII 15—16 suchte ich Bull. de l'Acad. des Sciences de l'URSS, 1927, S. 1051f. festzustellen; daß man bei Herodot wirklich demokritisches Gut finden kann, bezeugt Her. III 134, wo in Atossas Rede ein demokritischer (Stob. IV 50, 80/81) Spruch zitiert wird. Daß die Quellenangabe bei Stobaeus richtig ist, beweist der Umstand, daß diese Stelle sich bei Lucret. III 445 übersetzt findet. Übereinstimmungen zwischen Demokrit und Hippocratea bespreche ich anderorts.

[2]) So jetzt auch A. E. Taylor, Plato, the Man and this Work, London 1925 und im Kommentar zu Timaeus.

gibt, aus welchen ich soviel gelernt habe wie aus diesem; trotz einiger Fehler, die in der hyperkritischen Tendenz des Verf. ihren Ursprung haben[1]), hat Frank eine Reihe von ganz neuen Grundwahrheiten entdeckt und dem Studium der antiken Philosophie auf lange Zeit neue Wege gewiesen.

Für unser Problem ist aber in Franks Buch diejenige von ihm endgültig festgestellte Tatsache das Wichtigste, daß „gewisse italische Mathematiker der platonischen Zeit, die um die Jahrzehnte vor und nach 400"[2]) tätig gewesen sind — nämlich die „sogenannten" Pythagoräer, **οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι,** wie sie Aristoteles nennt — ihre Theorien unter dem (negativen) Einfluß des demokritischen Atomismus ausgearbeitet haben[3]), während Platon, der ca. 390 (und wohl früher) diese Theorien studierte, ihnen bekanntlich vieles entlehnte. Da nun die Aneignung und die von Frank behandelte gründliche Überarbeitung des Atomismus im pythagoreischen Sinne eine bedeutende Zeit in Anspruch genommen haben muß, so hatte es gewiß einige Jahrzehnte gedauert, bis diese Theorien in Archytas' Werken ihre reife Gestalt erhielten. Damit ergibt sich als jüngstes Datum für den Beginn des wissenschaftlichen Ruhms Demokrits zirka das Jahrzehnt 430—420.

Weiter „sehen wir" (Frank, S. 97) „aus dem nach diesem Philosophen genannten Dialog Platos, daß Kratylos auch sonst (d. h. auch außer der dynamischen Philosophie) seine Anschauungen im bewußten Gegensatz zum demokritischen Materialismus ausgebildet hat" (vgl. fr. 55 B 26 Diels). Kratylos' Einfluß unterfiel aber Platon in den Jahren 409—407 (Aristot. Metaph., I, 6 Anf.; Hermod. b. Diog. L., III, 6); auch diese Erwägung führt also zu derselben Datierung Demokrits.

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: „Protagoras und Demokrit als Mathematiker", *ΑΣΠΑΣΜΟΣ*, Festschrift zu Ehren von Prof. Ivan Graf Tolstoj, Leningrad 1928 (= Comptes rendus de l'Acad. des Sciences de l'URSS, 1928, S. 74ff.).

[2]) Einleitung, S. VI.

[3]) Vgl. besonders S. 60, 129—130, 222, 230, 135 („Dazu ist diese pythagoreische Naturphilosophie als Ganzes . . . durchaus von dem Gegensatz zu Demokrit bestimmt").

Endlich sucht Frank (S. 120 ff.) die alte Vermutung Schleiermachers und Hermanns[1]), daß Platon in Phädon 95 E ff. dem Sokrates seine eigene Entwicklungsgeschichte in den Mund lege, durch neue Gründe zu bekräftigen; das führt ihn zum Schluß, daß Platon, ehe er mit Kratylos bekannt wurde (d. h. etwa vor 410), „ganz wie es der Phädo darstellt und es wohl das Schicksal aller jungen Philosophen jener Zeit war . . . der materialistisch-atomistischen Richtung, deren Hauptvertreter . . . damals Demokrit war", seinen Tribut gezollt hatte. Hätte Frank damit recht, so ergäbe sich daraus wieder dieselbe Chronologie.

Nach alledem ist Frank durchaus in seinem Recht, wenn er, der neuen Mode zum Trotz, die ersten maßgebenden wissenschaftlichen Schriften Demokrits etwa ins Jahr 430 versetzt (S. 10, 219 f.); diesen Schluß bekräftigt er dann noch durch Erwägungen allgemeinerer Art (S. 144: „Auf Anaxagoras, der der Generation unmittelbar nach den Perserkriegen — 460 bis 430 — angehört, folgen Demokrit und Sokrates — 430 bis 400 — . . ., dann die Generation von Archytas und Plato — 400 bis 360 — . . ."[2]).

Jetzt gehen wir zu Gomperz' Buch — und speziell der den Vorsokratikern gewidmeten 3. Vorlesung (S. 40—86) — über. Der Abschnitt macht einen überaus günstigen Eindruck: im Vergleich mit der ersten Auflage (die zweite blieb mir unbekannt) weist die dritte einen großen Fortschritt auf. Die frühere ganz ungenügende Bewertung der antiken Intelligenz — der Sophisten — ist jetzt bis auf einzelne Spuren getilgt worden: der Standpunkt der „Sophistik und Rhetorik" ist also überwunden. Es ist sehr erfreulich, daß jetzt dem Antiphon verdiente Aufmerksamkeit geschenkt wird und daß wir kein Wort mehr über „den unvergleichlichen Glanz der Form und die absolute Nichtigkeit des Inhalts" seiner Werke hören („Sophistik und Rhetorik", S. 62). Nicht genug, daß Gomperz

---

[1]) Siehe Zeller II, 1, S. 399, A. 1. Frank nennt diese seine Vorgänger nicht.

[2]) Auch darin, daß er in Zusammenhang mit dem Gesagten das Wort „Leukipp" vorsichtshalber in Anführungszeichen schreibt (z. B. S. 220), stimme ich mit Frank völlig überein.

jetzt in der Trivialität keinen „Nährboden der antiphontischen Sentenz" mehr findet (ibid. S. 60); er will jetzt sogar einen Teil der Ethik des großen Demokrit gerade „als unmittelbare Weiterführung der Seelenheilkunde Antiphons" (Lebensauffassung, S. 75) ansehen. Daß Gomperz über sich gewinnen konnte, diese notwendigen Folgerungen aus den neuen Papyrusfunden rücksichtslos zu ziehen, ist ein unverkennbares Zeichen eines großen Geistes; doch anderseits ist es nach den Gesetzen der menschlichen Psychologie durchaus verständlich, daß Rudimente alter Anschauungen noch hier und dort erhalten sind. Seine Ausführungen S. 63 machen allerdings den Eindruck, als ob er nicht nur angibt, was Antiphon sagt, sondern in den Äußerungen des Sophisten ein ernstlich gemeintes Programm erblickt: „(Antiphon nimmt) entschieden für die letzteren (d. h. für die Gebote der natürlichen Rechtsordnung) Partei" usw. Doch der Eindruck erweist sich als falsch: S. 63 m. A. 2 erfahren wir, daß Gomperz trotzdem jene Ansicht bevorzugt, nach welcher Antiphon es „vor allem auf die Schaustellung der gedanklichen und schriftstellerischen Meisterschaft des Verfassers abgesehen hat, der auch das Ungewöhnliche und Überraschende geschickt zu begründen und glaubhaft zu machen versteht". Das sieht nun wieder so aus, als ob Gomperz auf dem alten Standpunkt stehen geblieben ist, und doch ist auch das nicht der Fall: S. 84 erfahren wir, daß diese Angriffe auf die überlieferten Moralbegriffe „mehr oder weniger ernstlich gemeint sind"; Gomperz will also mit alledem sagen, daß doch auch ernsthafte Neuerungen zunächst in halb scherzhafter Form vorgebracht werden können.

Was bringt nun Gomperz auf den Gedanken, daß Antiphon (nach seiner Meinung eine der Quellen Demokrits!) nur scherzt — sei es auch mit mehr oder weniger ernsthafter Absicht? Das schließt er erstens aus Fr. 60 und 61 Diels und zweitens aus POxy. XV, 1797. Doch ist, wie ich schon Hermes LXI, 343 ff. bemerkte, in unseren Quellen kein einziges Wort enthalten, das zugunsten des Sophisten Antiphon als Verfassers der Bruchstücke 60 und 61 herangezogen werden könne; anderseits haben Bignone und ich[1]) nach vielen anderen, wie mir

[1]) Die Literatur ist Hermes l. c. angegeben.

scheint, ganz endgültig nachgewiesen, daß der Sophist und der Redner zwei verschiedene Personen seien. Ist dem so, so ist es tausendmal einfacher, diese einzeln dastehenden Bruchstücke dem Redner Antiphon, dessen Werke ganz denselben Geist atmen, zuzuweisen, als wegen dieser zwei Bruchstücke allein im ganzen philosophischen Erben Antiphons ein bloßes Paignion zu erblicken. Jenen Schluß habe ich nun Hermes l. c. in der Tat gezogen; Gomperz erwähnt das S. 65, A. 1 seines Buches, leider ohne damit in irgendeiner Weise zu rechnen; deshalb bin auch ich außerstande, seine Gegengründe zu prüfen.

Zweitens erscheinen Gomperz Antiphons Thesen in POxy. 1797 als ein ganz offensichtliches Paignion: „es ist durchaus unglaublich, daß Antiphon aus übergroßer Feinheit des Gewissens es wirklich für unzulässig gehalten hätte, vor Gericht einen Schuldigen (der uns persönlich nichts Böses getan hatte! S. L.) zu belasten oder zu verurteilen: so etwas kommt im ganzen Altertum nicht vor" (S. 64, A. 2). Doch Werturteile lasse man besser beiseite: was fein und was grob ist, ist ja Geschmacksache. Objektiv gesprochen, ist Antiphon nicht aus „übergroßer Feinheit des Gewissens", sondern aus Mangel am sozialen Gefühl und aus Hyperindividualismus zu diesem Schluß gelangt — ob wir diese Entwicklung als heilbringend oder als verderblich kennzeichnen, ist ganz gleichgültig: sie begann mit geschichtlicher Notwendigkeit zu Antiphons Zeit und brachte im Christentume ihre üppigsten Früchte. Daß aber etwas dem von Antiphon Gesagten Ähnliches im ganzen Altertum nicht vorkam, ist nicht richtig: das epikureische *λάθε βιώσας* muß doch eigentlich eine ähnliche Ansicht auf die soziale Pflicht eines Bürgers enthalten haben und auch das christliche *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε* (Mt. 7_1) wurde ja gewiß nicht aus der Luft gegriffen; daß aber Antiphon diesen Satz eudemonistisch begründet, ist ebenfalls ganz natürlich.

Übrigens habe ich den Gedankengang in diesem Bruchstück in der Rivista di Filologia 1927, 80ff. wiederherzustellen und zu erklären gesucht; dabei habe ich, wie mir scheint, klargemacht, daß dieser Gedankengang gerade für einen Sophisten durchaus typisch ist, so daß nichts der Tatsache im Wege steht, daß die Thesen dieses Bruchstückes ganz ernsthaft vor-

getragen wurden. Meine Erklärung nennt Gomperz (ibid.) sehr scharfsinnig; ihn jedoch, fügt er hinzu, befriedige sie nicht. Was namentlich in meinen Darlegungen ihn aber nicht befriedigt, sagt er leider nicht; deshalb ist mir auch diesmal eine Polemik mit ihm ganz unmöglich.

Doch glaube ich überhaupt, daß es prinzipiell mit den „philosophischen Athetesen" — mit der Ausschaltung aus dem System eines antiken Denkers der oder jener gutbezeugten, aber vom Standpunkt des Forschers unpassenden Lehre, welche man in diesem Falle zum bodenlosen *παίγνιον* stempelt — ganz so steht wie mit den textlichen Athetesen: solche „Athetesen" sind in dem Falle allein erlaubt, wenn sie im ganzen, uns gut bekannten Kontext als absolut unangebracht und unmöglich nachgewiesen sind. Desgleichen für unsere Bruchstücke darzutun, hat aber Gomperz nicht einmal versucht.

Also gibt es für Gomperz, wie ich glaube, keine mehr oder weniger schwerwiegenden Gründe, um in Antiphons Bruchstücken Paignia — sei es auch mehr oder weniger ernstliche Paignia — zu erblicken: sein Zaudern, sein Schwanken halte ich mehr für ein Überbleibsel des alten, jetzt überwundenen Standpunktes der „Sophistik und Rhetorik".

Doch obwohl ich in Antiphon keinen inhaltlosen Schönredner sehe und seinen Äußerungen ein ganz ernstliches philosophisches Gehalt beimesse, scheint es mir laut den oben (S. 218) angeführten Gründen ganz unmöglich, in Demokrit einen Weiterführer irgendwelcher Ideen Antiphons zu sehen. Es kann sich nicht um ein Hinundherlaufen der Einflüsse, sondern nur um eine tiefe Beeinflussung des gänzlich auf das Praktische gerichteten athenischen Anarchisten durch den weit überlegeneren, weitblickenden Geist des genialen Abderiten handeln: das beweist schon die von uns festgestellte Ausschreibung Demokrits durch Antiphon. Sogar auf dem Gebiet des praktischen Handelns, wo sich Antiphon als originell erweist, ist eine seiner Aussagen eine Polemik mit der Durchschnittslebensweisheit des großen Gelehrten, nicht umgekehrt, vgl. Demokrit Fragmente 62 Diels: *ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν* mit Antiphon frg. 59 Diels: *ὅστις δὲ τῶν αἰσχρῶν ἢ τῶν κακῶν μήτε ἐπεθύμησε μήτε ἥψατο οὐκ ἔστι σώφρων· οὐ γὰρ ἔσθ'*

ὅτου κρατήσας αὐτὸς ἑαυτὸν κόσμιον παρέχεται; nur das letztere, nicht das erstere kann eine Polemik gewesen sein. Auch hier darf ein Historiker nicht von einer „übergroßen Feinheit des Gewissens", sondern nur vom Verfall des antiken sozialen Gefühls, der (nach dem glücklichen Ausdruck Zielinskis) phylonomen Konzeption, sprechen, und es ist kein Zufall, daß uns auch hierzu strikte Parallelen nicht nur bei dem Kyrenaiker Aristipp (*τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι τῶν ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι* (Diog. L. II, 75); *κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν μὴ παρεκφερόμενος δέ*), wo doch auch der unmittelbare Einfluß durchaus möglich ist, sondern auch gerade in der christlichen Doktrin begegnen: *μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν· ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς* (Epist. ad. Jacob. 1, 12)[1]).

Daß ich die Übereinstimmungen zwischen Antiphon und Demokrit auf umgekehrtem Wege erkläre, indem ich Antiphon von Demokrit beeinflußt sein lasse, ist übrigens Gomperz bekannt: er weist S. 66 A. 1 selbst darauf hin. Diese Deutung scheint ihm aber „schon aus chronologischen Gründen als recht unwahrscheinlich". Solche „chronologischen Gründe" sind aber nichts als ein Phantom, das, unter dem Einfluß der Windelband-Kranzschen Theorie unbewußt eingeimpft, als historische Tatsache empfunden wird: insofern auch Gomperz Demokrits Geburt nicht unter 460 vorrückt, steht nichts dem im Wege, daß um 425 die Werke des Abderiten von einem athenischen Denker bereits gelesen und nachgeahmt würden!

Mit diesen Einwendungen will ich selbstverständlich keinesfalls Gomperz' schönes Buch in irgendeiner Weise beeinträchtigen. Die hier berührten Fragen sind für Gomperz' Aufgabe ganz nebensächlich, und wenn er sich auch, wie ich glaube, bei ihrer Lösung auf einem Irrwege befindet, so soll das unsere Dankbarkeit für das ganze Werk nicht schmälern.

---

[1]) Diese Übereinstimmungen behandle ich eingehender in meinem russischen Buch: „Die Vorgänger des Anarchismus im Altertum", Moskau 1926.

XI.

Zur Geschichte der Willensfreiheit.

Von

C. Fries (Berlin).

In seinen „Grundproblemen der Psychologie" S. 196 ff. kommt Driesch auch auf das Freiheitsproblem zu sprechen und beurteilt die Möglichkeit rein psychologischer Lösungen recht pessimistisch, worin man ihm nur beistimmen kann. Es ist vielleicht ratsam, dieser Frage vom historischen Gesichtspunkt aus zu nahen. Alle Beurteiler der Willensfrage stellen sich auf den Standpunkt des Menschen und geben so ein anthropozentrisch befangenes Verdikt ab. Zweifelsohne ist Gegenstand aller Philosophie hauptsächlich der Mensch, wenn auch der unsere Spezies in den Mittelpunkt rückende Philosoph angesichts kosmischer Unendlichkeit recht überheblich erscheinen muß. Cicero hat das im Somnium Scipionis, natürlich nach griechischem Muster, sehr schön ausgeführt. Ist diese Unterlassungssünde durch mangelnde Zugänglichkeit des riesenhaften Objekts entschuldbar, so ist das bei der unter dem Menschen stehenden Organismenreihe nicht der Fall. Sie ist in hohem Grade zugänglich und erforschbar, und doch wird ihr wenig Beachtung geschenkt; das ist eine Selbstüberschätzung unserer Rasse, die nicht zu entschuldigen ist. Wer mit dem Freiheitsproblem ringt, sieht sich in allen anthropologischen Richtungen um; das gewaltige Reich der Vormenschlichkeit übersieht er. Hier einige Winke, wie das Gegenteil nützlich werden kann. Untere Organismen bis zur höchsten Flora sind unfrei. Ein Urwille, den wir postulieren müssen, um überhaupt durchzufinden, ordnet und verordnet souverän, und

das Objekt befolgt blindlings den Befehl. In der Fauna ist die Willensfreiheit in beschränktestem Maße vorhanden. Das Tier ist völlig unfrei in der Ausübung der Triebe zur Selbst- und Arterhaltung, frei nur in der vom Zufall und äußeren Umständen abhängigen Art der Ausführung. Die „Instinkte" haben nach Driesch (l. c. I, 45) „eine ganz besondere Art des Wissens" zur Grundlage. Driesch sagt: „Die älteren deutschen Naturphilosophen hatten ganz recht, zu sagen, daß die Instinktwesen von dem träumen, was sie zu tun haben. — Der Vogel muß so etwas wie ein angeborenes Bild seines Nestes, die Biene so etwas wie ein angeborenes Bild ihrer Waben besitzen." In der Tat sind alle Vorstellungen, aber auch die Methoden der Ausführung und der Entschluß zur Ertragung aller dazugehörigen Mühen vorgebildet. Es fragt sich nur, von wem. Jedem Objekt entspricht ein Subjekt. Sagen wir, ein Urbefehl ordne an, daß die Tiere jene Handlungen vollziehen. Aus eigener Überlegung tun sie es nicht, sie wissen vielfach den Verlauf nicht voraus. Wohl aber weiß es der Erteiler des Urbefehls an sie ganz genau, denn dieser ist so deutlich zweckhaft, daß jeder Zweifel daran ausgeschlossen sein muß. Hier ist das Einzelwesen unfrei. Es wird den Urbefehl erfüllen, wird die Nester, die Waben bauen, weil es muß, weil es dem Urbefehl blindlings gehorcht. Daß es so blindlings gehorcht, ist ein Beweis für seine Unfreiheit. Im Frühjahr beginnt die Brunftzeit der Tiere. Die zeitliche Determination zeigt wieder die völlige Unfreiheit. So heftig und elementar, unwiderstehlich das Triebleben in dieser Periode auftritt, so ganz ruht es im allgemeinen zu anderen Zeiten.

Der Mensch dagegen ist in dieser Hinsicht nicht gebunden. Er hat keine so elementaren, zwangsläufigen Instinkte. „Hier sind die Tiere uns überlegen, denn unsere Instinkte bleiben immer ganz allgemein und unbestimmt", sagt Driesch (I, 44). Überlegen sind sie insofern, als ihr Triebleben stets und automatisch funktioniert. Unterlegen sind sie, insofern eigene Wahl und Freiheit ausscheidet und der Mechanismus von Befehl und Gehorsam, von Druck und Wirkung sich automatisch auswirkt. Wie der Stock gehorcht, wenn wir ihn nehmen und in die Ecke stellen, so das Tier, dem die Trieberfüllung vom Urwillen

anbefohlen ist. Auch der Mensch ist nur teilweise frei. Man möchte an seinem Organismus drei Stufen der Freiheit unterscheiden. In der rein reflektorischen Muskelbewegung des Herzens und des Blutkreislaufs, im Stoffwechsel, im Respirationszentrum, in den Funktionen der Blutkörperchen usw. ist der Mensch ebenso wie Tier und Pflanze völlig unfrei. Er kann die Organe wohl zerstören, aber ihre gesunde Funktion kaum beeinflussen, am wenigsten sie veranlassen. Nur einem Urwillen kann der Antrieb dieser gewaltigen, zahllosen Kraftleistungen zugeschrieben werden. Man denke nur an den ingeniös erdachten Pumpapparat des Herzens. Hier ist der Mensch nicht freier als die Elementarstoffe mit ihren chemischen Wirkungen und die gesamte Pflanzen- und Tierwelt. — Die zweite Stufe zeigt die bedingte Freiheit des Trieblebens. Während die Funktion beim Tier nicht nur elementar, sondern auch zeitlich determiniert auftritt, ist der Mensch zwar den Trieben auch sehr stark unterworfen, aber erstens fällt die zeitliche Begrenzung fort, und dann hat er die Kraft eigenen Willens, dem Trieb zu widerstehen. In den meisten Fällen wird er zwar dem Urbefehl unterliegen. Aber starke geistige Betätigung oder besonders ideale Gesinnungen verschiedener Art konnten und können zum erfolgreichen Widerstand gegen den Trieb führen. Beispiele des Hungerstreiks zeigen den Sieg bestimmter Gedanken über den Trieb der Selbsterhaltung. Also während das Tier ganz dem Trieb erliegt, ist der Mensch hier halbfrei. Die dritte Stufe betrifft die übrigen Handlungen und besonders das höhere Geistesleben. Hier herrscht eigentlich völlige Freiheit, wenn wir nicht einen allgemeinen Urbefehl zum Aufstieg des Einzelnen wie der Gattung als apriorischen Befehl ansehen wollen. Gewiß, auch das Tier hat diese Freiheit, aber es macht geringen Gebrauch davon und richtet seine ganze Existenz auf die Triebbefriedigung ein. Der Mensch ist freier, vielseitiger, hat mannigfaches geistiges Streben und schaltet mit seinen intellektuellen Fähigkeiten nach eigenem Gutdünken. Gewiß ist er dem Milieu und vielen Imponderabilien unterworfen, aber ihm bleibt eine Fülle von Selbstbestimmung.

Ein Beispiel der Unfreiheit ist medizinischen Charakters. Der Selbsterhaltungstrieb bekundet sich in der Ernährungs-

weise. Das Tier ißt und trinkt nie zuviel, hierin uns wirklich überlegen. Aber es ist die Überlegenheit des Automaten, der nie das Gesetz seines Mechanismus übertreten wird, aber auch nie selbständig denkt. Des Menschen Hemmungslosigkeit in vielem kann als Kehrseite seiner höheren freiheitlichen Begnadung aufgefaßt werden. Er hat Selbstverwaltung, das Tier wird tyrannisch als Sklave behandelt. Der Mensch ist in der Wahl seiner Nahrung willkürlicher als das Tier. Dies beschränkt sich sklavisch auf die ihm zugewiesene Nahrungsart. Der Mensch ist frei. Aber wenn er das urbefohlene Maß der Vitamine nicht zu sich nimmt, wenn er nur Konserven oder keinerlei frisches Gemüse ißt, verfällt er dem Skorbut. Also muß er sich hierin dem Urbefehl beugen. Wenn er der Fleischnahrung entbehrt, erkrankt er nicht. Also ist mit Evidenz ersichtlich, daß Pflanzenkost die eigentlichste Nahrung des Menschen ist, zu der Fleisch hinzukommen kann, nicht muß. Ursprünglich dürfte der Mensch nur vegetarisch gelebt haben; das Beispiel der Raubtiere mag ihn zum Carnivoren gemacht haben. Das Gebiß mit seinen Reißzähnen ist allerdings kein Gegenbeweis gegen Fleischkost. Der Mensch gehorcht dem Urwillen nur nach seinem Belieben; betreffs der Vitamine muß er gehorchen.

Alles in allem ist der Mensch also geistig frei und darin allen Organismen überlegen. Triebhaft ist er nur teilweise frei, jedenfalls selbständiger als das Tier. In der körperlichen Struktur ist er ganz unfrei. So ist das Freiheitsproblem m. E. ein medizinisch-geschichtliches, nicht ein psychologisches, und die Gegner des Historismus werden ihren Standpunkt angesichts solcher und ähnlicher Dinge erheblich revidieren müssen. Gerade mit der historischen Methode kommt man in metaphysischen Dingen oft sehr weit.

XII.

Max Adler und der wissenschaftliche Sozialismus.

Von

Desider Hort (Wien).

„Mit Kant und Marx bauen wir das Gebäude der modernen kritischen Soziologie auf.“
(Schlußworte des Korreferates auf dem IV. Soziologentage.)

Philosophie ist nicht Erkenntnistheorie oder Metaphysik. Sie ist Zusammenfassung, Ergänzung, „Gesamtsinn“ — ein Herausholen der „letzten“ und zeitnotwendigen Antworten aus dem Chaos des jeweiligen Wissens. Denn auch das Wissen ist noch ein Chaos, ein chaotisches Durcheinander der Erklärungen, die die Erscheinungswelt begleiten. Der sie systematisiert, in ihr Durcheinander eine logische Ordnung bringt, ist ein Wissenschaftler (und kann ein sehr tüchtiger Wissenschaftler sein). Ein Philosoph ist nur, wer sie nicht bloß nach logischen und zweckmäßigen Prinzipien ordnet, sondern aus ihnen das Zeitnotwendige, das in großen Linien Orientierung Gebende herausfühlt und herauskristallisiert.

Auch Max Adler ist ein Philosoph in diesem Sinne, ein Philosoph unter den Neu-Marxisten. Und das Zeitgemäß-Notwendige, das in großen Linien Orientierung Gebende, das er in philosophischer Unruhe schuf, ist der organische Zusammenhang des Marxismus mit der positiven Wissenschaft; oder mit anderen Worten, was nur dasselbe bedeutet: die Aufzeigung der Beziehung des Marxismus auf die Kulturwerte, „durch die er allein eine umschaffende gesellschaftliche Macht werden kann“.

Denn, ist der Marxismus (die sozialistische Theorie) wirklich

eine Wissenschaft, das erste Kapitel einer Soziologie, die endlich als Wissenschaft auftreten kann, und keine bloße Parteiideologie, so muß er mit den Errungenschaften der geistigen Entwicklung, deren höchste Stufe die positive Wissenschaft bildet, organisch verbunden sein; so muß er sich wirklich, wie sein Begründer mit stolzem Selbstbewußtsein betonte, als „die Vollendung der Gedanken der Vergangenheit" erweisen, — das ist Adlers Thema. Und nichts ist selbstverständlicher (wie sehr auch seine Kritiker dies nicht verstehen wollen), als daß er die „eigentliche" Beziehung dort sucht, wo die „Kopernikanische Weltwende" ins Denken, in die bewußt gewordene Sphäre des geistig-sozialen Lebens, eintrat: an der kritischen oder Kantschen Philosophie.

Ist doch philosophischer Kritizismus oder Kantsche Philosophie jene strenge Cäsur, die vorwissenschaftliches und wissenschaftliches Denken voneinander scheidet. Stellt doch die Kantsche Erkenntnistheorie jenes Grundprinzip des modernen Denkens auf, das erst „das Wesen der Wissenschaft" (und so auch der Sozialwissenschaft) erkenntniskritisch feststellen läßt. Ist doch der transzendentale Standpunkt mit seinem vollen Inhalt „ein Schlußpunkt der alten und ein Aufgangspunkt der neuen Philosophie, der Vollender des individuellen und der Begründer des kollektiven Denkens".

I.

Also: Nicht nur die „bewußte Dialektik" der Hegelschen Philosophie retteten Marx und Engels in die „materialistische (d. h. positive) Auffassung der Natur und der Gesellschaft" (Engels) hinüber, indem sie die metaphysische Eigenbewegung eines absoluten ,nur unbekannt, wo existierenden, Geistes als die reale Eigenbewegung des profanen, sich in historisch-sozialen Formen realisierenden Menschengeistes aufzeigten. Und nicht nur Feuerbachs sozialen Materialismus (Positivismus), der „aus den Höhen sowohl der idealistischen Spekulation wie der materialistischen Metaphysik" sich am erstenmal der realen, irdisch-sozialen Welt zuwendete, ergänzten sie in bewußter Denkarbeit, in dem sie das Feuerbachsche Wesen des Menschen, als das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse", nicht nur

im Gottesbegriff, sondern auch in den profanen sozialen Tatsachen aufwiesen.

Der Zusammenhang der marxistischen Theorie mit der Hegelschen und Feuerbachschen Philosophie, betont auch Adler, ist wohl äußerst wichtig. Die Entfaltung des marxischen Gedankenganges ist letzten Endes nichts anderes als die Vollendung dieser Systeme. Marx und Engels waren sich dessen voll bewußt; ihre jugendlichen Schriften, wie auch Engels „Ludwig Feuerbach“ und manche Stellen im Anti-Dühring, legen diese unmittelbare („zeitgeschichtliche“, buchstäblich aufweisbare) Geistesgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus dar. Die „eigentliche“, „geistesgeschichtliche“ Beziehung des Marxismus auf die Kulturwerte und vor allem auf diejenigen der deutschen klassischen Philosophie (ist doch der wissenschaftliche Sozialismus, wie auch Engels betonte, „ein wesentlich deutsches Produkt und habe nur bei einer Nation entstehen können, deren klassische Philosophie die Tradition der bewußten Dialektik lebendig erhalten hatte“), — die eigentliche Beziehung liegt dennoch nicht im unmittelbaren Zusammenhang mit Hegel und seiner natürlichen Auflösung und Vollendung, der Feuerbachschen Philosophie. Die eigentliche, durch Marx und Engels wohl nie bewußt betonte, aber aus der Geistesentfaltung selbst entspringende, geistesgeschichtliche, Beziehung ist diejenige auf Kant und die kritische Philosophie.

Diese ist aber keine neukantianische, keine Ergänzung der marxischen Theorie durch Kantsche Ethik, in einem Sinne, als brauchte der wissenschaftliche Sozialismus in seinen Menschheitszielen durch den Idealismus der Ethik begründet zu werden, wie Hermann Cohen und, an ihn anschließend, eine Reihe von Denkern (Adler erwähnt Stammler, Natorp, Staudinger, Vorländer) meint. Der Marxismus, widerlegt Adler dies neukantianische Ergänzen-Wollen Marxens durch Kant, sei eine positive Wissenschaft; „nach marxistischer Auffassung kommt der Sozialismus nicht, weil er ethisch berechtigt ist, sondern weil er kausal bewirkt wird“ (Kant und der Marxismus); eine kausal bewirkte Zukunft braucht aber nicht ethisch begründet zu werden. Die „in die Zukunft reichenden Tendenzen“

der gesellschaftlichen Entwicklung können und sollen wohl „vom Menschen überdacht, gewollt, gewertet und gebilligt werden“; und die sozialistische Zukunft erscheine wohl im Kopfe denkender und wertender Menschen notwendigerweise als Ziel und Ideal. Sei doch die Ethik in der sozialen Entwicklung en marche. Kausalbewirktes Werden und ethisches Ideal fallen also wohl zusammen. Der Marxismus, die Wissenschaft des Sozialen, könne aber nur für das erstere Interesse haben; er zeige sogar auch die Wertung des sozialen Geschehens kausal bewirkt auf.

Die Beziehung des Marxismus ist also keine ethische; und auch keine geschichtsphilosophische; obwohl auch die Geschichtsphilosophie Kants zahlreiche Berührungspunkte mit der Geschichtsauffassung Marxens aufweist. Auch auf die Geschichte wendet Kant den Grundgedanken an, der das ganze Kantsche Denken „in theoretischer Hinsicht durchdringt, nämlich alles Geschehen unter Gesetzen zu begreifen“, oft — so vor allem in der Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ —; auch nach ihm sollte eine allgemeine Geschichte alles das und nur das enthalten, was von aller und jeder Geschichte gelte, was sich also auf die Gesetzmäßigkeit der in so mannigfachen Bildern ... abrollenden geschichtlichen Ereignisse bezieht“. Auch die „ungesellige Geselligkeit“ der individuellen Psyche ist im Grunde nichts anderes als eine zeitgemäße Formulierung des sozialen Antagonismus des Klassenkampfes.

Die Beziehung liegt dennoch tiefer, auf der Ebene der Erkenntnistheorie.

Marx erwähnt wohl nur selten erkenntnis-kritische Probleme. Seine Erkenntnistheorie ist eine Sammlung von Aphorismen „über die Methode seiner wissenschaftlichen Arbeit“. Der transzendentale Standpunkt war in jenem Zeitabschnitte gänzlich vergessen. Die marxistische Methode aber — hebt Adler mit besonderem Nachdruck hervor, und darin erblickt er die erste, wir möchten sagen, organische Beziehung des Marxismus auf den Kritizismus —, die „logisch-kritische Denkweise“ Marxens steht in naher Verwandtschaft mit der „transzendental-kritischen Denkweise“ Kants. Denn indem Marx wiederholt betont, daß das Materielle (das Gegebene) in der

körperlichen ebenso wie in der geistigen Natur durch eine geistige Aktion ins Ideelle umgesetzt werde, „hat er das geistige Bindeglied geschaffen, welches von seinem zu dem transzendentalen Standpunkt führt“ (Kausalität und Teleologie).

So ist die marxische „Kritik der politischen Ökonomie“ (und auch das „Kapital“ nennt sich eine solche Kritik) nicht nur eine Kritik der ökonomischen Theorien, sondern auch eine Kritik im Kantschen Sinne. Sie ist „vor allem dahin gerichtet, die Denkmittel zu gewinnen, durch welche überhaupt der unendliche Komplex in seiner formalen Gesetzlichkeit bewältigt werden kann“; die Denkmittel also, die erst „ideelle Widerspiegelung des Lebens, das heißt die logische Beherrschung (auch) der historischen Erfahrung“, ermöglichen. So ist Marxismus überhaupt die unter dem Gesichtspunkte des umfassendsten Denkmittels, der Kausalität, geordnete und systematisierte Erfahrung, die sich in der geistigen Natur, im Ensemble der sozialen Verhältnisse, darbietet. So ist die marxische Theorie das erste Kapitel einer Wissenschaft des Sozialen, für die Kant seine epochemachende Erkenntniskritik ebenso geleistet hat wie für die Newtonsche Wissenschaft der Natur.

* * *

Dieser organische Zusammenhang zwischen der kritischen Theorie der Erkenntnismöglichkeit der Welt und der kritischen Kausalbetrachtung der sozialen Hemisphäre der Erscheinungswelt führte aber Adler zu einem weiteren, noch tiefer liegenden Zusammenhang zwischen dem Organon alles möglichen Wissens und dem ersten positiven Kapitel des Wissens über die soziale Wirklichkeit.

Dieser eigentliche Zusammenhang ist das Soziale, das nicht erst im empirisch-sozialen Aufeinanderbezogensein der zusammenlebenden Einzelnen, sondern bereits in der Erkenntnismöglichkeit der Welt gegeben ist.

Der Kritizismus (wie auch die ganze deutsche klassische Philosophie) — heißt es in dieser großzügigen Lehre des Transzendental-Sozialen — sei weit entfernt davon, eine Philosophie des Individualismus, also eine Rechtfertigung der

bürgerlichen Weltanschauung zu sein, die gründlichste Überwindung alles möglichen Individualismus. Nach ihm sei die Erkenntnis- und Willensmöglichkeit selbst eine kollektive Tat. Nach ihm seien wahres Erkennen, rechtes Wollen und anerkanntes Fühlen nur möglich, wenn das erkennende und wertende Individuum sich „auf eine Allgemeingültigkeit von formalen Grundsätzen und Denkweisen bezieht, die nicht nur für dieses individuelle Denken, sondern für alles Denken überhaupt gelten"; wenn also das Einzelne das Soziale bereits mental (oder transzendental) realisiert.

Dies Transzendental-Soziale ist die Vorbedingung des Empirisch-Sozialen. „Die Vergesellschaftung der Erfahrung ist der letzte transzendentale Grund des sozialen Lebens überhaupt." „Der Robinson ist nicht nur eine ökonomische Fabel, sondern auch eine erkenntnis-kritische Unmöglichkeit" (Kant und der Marxismus).

Die eigentliche Beziehung zwischen Kantscher Philosophie und marxischer Sozialwissenschaft ist also die gleiche „Erfassung des Verhältnisses des Individuums zur Gesamtheit": Was Kant transzendental formulierte, das soziale Aufeinanderbezogensein der Einzelnen, findet bei Marx seine historisch-ökonomische Bestätigung. Sind Kant (und mit ihm Fichte und Hegel) die „Denkmöglichkeit des Sozialismus", da sie die Gesellschaftlichkeit des menschlichen Bewußtseins als ein Transzendental-Soziales aufzeigten, so ist Marx (und der wissenschaftliche Sozialismus) die „Tatwirklichkeit des Idealismus", da er das Transzendental-Soziale — das Kantsche Bewußtsein überhaupt, das Fichtesche absolute Ich und den Hegelschen objektiven Geist — in empirischem Sein und Werden darlegt.

Das Transzendental-Soziale ist aber noch mehr als die „nahe Verwandtschaft" zwischen Kantschem Kritizismus und marxischer Arbeitsmethode, eine bloß „geistesgeschichtliche" Beziehung.

Nicht nur der Verfasser der reinen Vernunft trat zu jener Zeit dem der praktischen den Platz gänzlich ab, so daß der transzendentale Standpunkt „förmlich neu entdeckt" werden mußte. Nicht nur der Kerngedanke der Kantschen

Philosophie war also Marx und Engels unbekannt; Kant selber kam nie über „die individualistische Form seiner Untersuchung" hinaus. Das Transzendental-Soziale ist in Kant, wenn man ihn buchstäblich nimmt, überhaupt nicht enthalten.

Also kurz: Die Beziehung zwischen Kantscher Erkenntniskritik und marxischer Arbeitsmethode — sagen die Kritiker — sei noch zu verstehen; ja, geben sie zu, die Betonung der nahen Verwandtschaft zwischen Kantischer und marxischer Kritik gehöre zu dem bleibenden Verdienst der Adlerschen Gedankenarbeit.

Es gibt wohl Kritiker, denen auch dies nur die „müßige Grille eines Gelehrtenhirnes" bedeutet, wie Martin Mertens, der sein niederschmetterndes Urteil im Märzhefte (1926) der „Monistischen Monatshefte" damit begründet, daß sich Kant unterfangen habe, „zu zeigen, daß sich unsere Begriffe nicht nach den Dingen, sondern umgekehrt, die Dinge nach unseren Begriffen richten", Marx indeß davon ausgehe, daß das Ideelle nichts anderes sei als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle. Aber auch Kritiker, die nicht in selbstgenügsamer Unwissenheit kritisieren, betrachten die eigentliche Beziehung zwischen Kant und Marx (das Transzendental-Soziale) nur als eine Marx-Adlerische, die mit Kant und Marx nichts zu tun habe.

Auch diese Kritiker sagen jedoch im Grunde nichts anderes, als was Adler selbst betont, daß nämlich dieser Zusammenhang in den Marxischen und Kantischen Buchstaben nicht aufzufinden, daß er ihm „aus dem Zusammenerleben beider großen Denkrichtungen" hervorgegangen sei und darum ihre Konsequenz darstelle, wie auch erst ihre systematische Geschlossenheit ermögliche (Vorwort zum „Kant und der Marxismus"). Und auch sie, auch diese Kritiker, lassen die Eigenart des Max Adlerschen Denkens, das — in wahrhaft philosophischer Unruhe — immer auf das Ganze, das in großen Linien Zusammenhängende gerichtet ist, außer acht; auch sie übersehen, daß es sich da um eine tiefe Einsicht in den „inneren Zusammenhang alles Geistigen", in die Entwicklungsgeschichte des Menschengeistes selbst, handle.

II.

Nicht weniger wichtig als diese großzügige Geistesgeschichte, welche die kritische Philosophie „mit ihrem ganzen sozialen Inhalt hervortreten läßt und damit die Ergebnisse des Marxismus noch fundamentaler festigt, als sie bei Marx schon waren" — nicht weniger wichtig als diese „kritische Sicherstellung" der Wissenschaftlichkeit der marxistischen Theorie ist jene „gelehrte Begriffskritik", welche den marxischen Sinn der

marxischen Worte sicherstellte, welche in das Chaos des Mißverstehens (und Nichtverstehenwollens) der marxischen Theorie eine gedankliche Klarheit brachte.

Seien doch Marx und seine Schüler, wie Werner Sombart in seinem großen (zweibändigen) Werk, im „Proletarischen Sozialismus", mit der Apodiktizität eines wahrhaft „echten Sozialisten" allen falschen entgegenschleuderte, Materialisten „im allerverwegensten und allerweitesten Sinne — also auch im metaphysischen", da sie „das Geistige grundsätzlich als ein Epiphänomen bzw. als Erzeugnis des Materiellen erklären". Kann er doch mit Genugtuung auf Bucharin, einen der „letzten großen Theoretiker" des Marxismus hinweisen, der in seinem „Historischen Materialismus" den guten alten Plechanowschen Satz: „die Materie sei die Mutter des Geistes, nicht der Geist der Vater der Materie", als eine unabänderliche Wahrheit zitiert. Spreche doch nach Othmar Spann der historische Materialismus — dieser barbarische Irrtum, „barbarisch im buchstäblichen Sinne des Wortes" — den geistigen Inhalten der Gesellschaft „ihre eigene ethische Würde" (!) ab. Schreibt doch selbst ein Masaryk diesen Satz nieder: „Marx und Engels haben den Historizismus zu einem ultrapositiven Amoralismus ausgebildet, der haltlos ist" (Soziologische Essays, 1921); ist doch auch er der Meinung, daß der historische Materialismus philosophisch und soziologisch überwunden sei.

* * *

Nun, dieser berüchtigte „Materialismus" ist im Grunde nichts anderes — und nie wurde eine Lüge radikaler erledigt — als eine „Motivationslehre der gesellschaftlichen Geistesbewegung".

Der vergesellschaftete Mensch, der bereits mental (transzendental) vergesellschaftet, d. h. auf Mitmenschen, auf gleichartige Bewußtseinszentren, bezogen ist, verwirklicht die Vergesellschaftung auch in der empirisch-sozialen (historisch-ökonomischen) Spähre auf immer höherer Stufenleiter. Dies naturnotwendige Zum-Höhern-Werden realisiert sich aber zu-

erst auf der untersten Stufe der sozialen Empirie: in der Produktionsweise. Die vergesellschafteten Einzelnen zwingen ihre Befriedigungsmittel der Natur in immer größeren Arbeitseinheiten ab und verwirklichen höhere (kollektivere) Organisationsformen auch in dem rechtlich-politischen Überbau mit Naturnotwendigkeit. (Diesem sozialen Sein entquellen dann höhere, positivere Bewußtseinsformen.) Da aber auch das Sozialökonomische, das die Entwicklungsstufe der rechtlich-politischen Organisation und reinen Ideologie in letzter Instanz bestimmt, nichts anderes ist als das in der Geschichte wirkende Geistige selbst, nur auf der Stufe des sozialen Zusammenhanges, wo „es noch unmittelbar mit der physischen Selbstbehauptung, d. h. mit der Beschaffung der Mittel zur Produktion und Reproduktion unseres Daseins zusammenhängt", liefert diese „grundlegende Entwicklungstheorie der Gesellschaft", diese „allgemeine Bewegungslehre der sozialen Natur" im letzten Grunde nur die empirische (von den metaphysischen Schrullen befreite) Formulierung der Hegelschen Geistesbewegung.

Also: der historische Materialismus ist

a) kein metaphysischer oder erkenntnistheoretischer Materialismus. „Weder stellt er sich das Problem, eine Antwort auf die Frage nach Wesen und Sinn des Weltgeschehens zu geben, noch im Besonderen das Problem von der Möglichkeit der Erkenntnis, auch nicht einmal der sozialen Erkenntnis" (Marxistische Probleme.) Er ist die „Grundansicht" der marxistischen Theorie, der Wissenschaft des Sozialen, die die sozialen Erscheinungen und Vorgänge in ihrer kausalen Gesetzmäßigkeit zu erkennen sucht, die „nur nach Gesetz und Zusammenhang der in der (sozialen) Erfahrung sich darbietenden Erscheinungen" forscht, welches immer das Wesen dieser Erscheinungen und welches immer das Verhältnis zwischen Denken und Sein sein mag.

b) kein sozialer Materialismus. Auch das im richtigen Sinne verstandene Sozial-Materielle, auch das auf der untersten (die Produktion ermöglichenden) Stufe seiner geschichtlichen Wirksamkeit realisierte Geistige bewirkt oder erzeugt das Sozial-Ideelle, die gesellschaftlichen Bewußtseinsformen, nicht,

als wären diese letzteren nur Reflexe, „lediglich Spiegelbilder“ (Stammler). Schon „durch den Wortsinn der bezüglichen Stellen bei Marx und Engels“ ist dieser soziale Materialismus widerlegt. Die ökonomische Lage bedinge nur die gesellschaftlichen Erscheinungen; nur in letzter Instanz bestimme die Ökonomie die gesellschaftlichen Veränderungen; die soziale Ordnung entspreche nur der materiellen Produktion. Marx nennt das Sozial-Materielle immer nur „den Unterbau der auf ihm sich ausbreitenden Erscheinungen des geistigen Lebens“. Ja, sogar auch die Ansicht, die „Alleinherrschaft der materiellen Verhältnisse zugunsten einer größeren Anerkennung der Mitwirkung ideeller Momente“ wäre erst später, in den berühmten Briefen Engels aus seinen letzten Lebensjahren, eingeschränkt, ist durchaus irrtümlich. „Ein das Denken von Marx und Engels nicht bloß buchstabenmäßig, sondern wirklich erfassendes Verständnis mußte alle diese Modifikationen schon in Marxens ‚Elend der Philosophie‘ und ‚Thesen über Feuerbach‘, gar nicht zu reden vom ‚18. Brumaire‘, und in Engels ‚Bauernkrieg‘ vorgebildet, ja zuweilen sogar ausgedrückt finden.“ (Engels als Denker.)

c) kein ethischer Materialismus — kein „ökonomischer Autonomismus“ in einem Sinne, als verwirklichte die naturnotwendig sich vollziehende ökonomische Entfaltung ohne die wertende und zwecksetzende Tätigkeit der Menschen die höheren Organisations- und Bewußtseinsformen des sozialen Zusammenlebens. Die Ethik ist wohl am Marsche; die soziale Entwicklung erfüllt wohl die Forderungen der Ethik, weil die Sittlichkeit, wie Max Adler in einem tiefschürfenden Satze sagte, nur ein anderer Ausdruck ist „für die Einheit des sozialen Zusammenhanges der Menschen“ (Kant und der Marxismus). Der Klassenkampf, der also immer ein ethischer Kampf im Dienste einer größeren Vergesellschaftung ist, erfordert jedoch von der aufstrebenden Klasse jene moralische Überlegenheit, die zu jeder Zeit bereit ist, für ihre Ideale, die die geschichtlich-determinierten Menschheitsideale sind, Opfer zu bringen.

* * *

Die „grundlegende Entwicklungstheorie der Gesellschaft" ist aber notwendigerweise eine Theorie der sozialen Revolution. Die in Fesseln der sozialen Entwicklung umgeschlagenen Produktions- (Eigentums-) Verhältnisse müssen gesprengt, der rechtlich-politische Überbau, der in der Vorgeschichte der Gesellschaft vor allem die geschichtliche Form des Gewalteigentums schützt und erhält, muß zerstört werden.

In seinen beiden Büchern, in der „Staatsauffassung des Marxismus" und in der „Politischen oder sozialen Demokratie" befaßt sich Adler mit diesem aktuellsten Problem unserer Zeit.

„In jeder Vergesellschaftung — heißt es in „Staatsauffassung" — bildet sich eine gesellschaftliche Organisation heraus, die den Zweck hat, die Lebensform der in ihr vereinigten Menschen zu erhalten und zu schützen. Diese Organisation mit ihren Trägern bildet die „Regierung", den ‚Staat' dieser Gesellschaftsform" (S. 52). Jene Organisation aber, die solidarische Gemeinschaftsinteressen schützt und erhält, ist grundverschieden von derjenigen, deren Hauptaufgabe in der Aufrechterhaltung eines geschichtlich determinierten Ausbeutungs- und Unterdrückungssystems besteht, sei dies nun ein sklavenhaltendes, ein feudales oder ein kapitalistisches. Denn diese letztere Form der rechtlich-politischen Organisation ist zugleich eine Herrschaftsorganisation; und dies, und nur dies ist Staat im marxischen Sinne. „Seit Marx — schreibt Adler in der „Politischen oder sozialen Demokratie" — verbinden wir mit dem Begriff des Staates einen festen, sehr aufklärenden Sinn. Wir verstehen unter Staat jene Organisation der Gesellschaft, die auf ökonomischen Klassengegensätzen beruht und in der Herrschaft einer oder mehrerer Klassen über die anderen besteht. In einer solchen gesellschaftlichen Organisation ist die Gesellschaftsordnung notwendig eine Herrschaftsorganisation. Die herrschenden Klassen schreiben ihren Willen den anderen als Staatsgesetze vor." Der Staat in marxistischem Sinne, die jeweilige Herrschaftsorganisation, ist also der Schützer und Erhalter der jeweiligen Eigentumsverhältnisse; er ist im letzten Grunde die Fessel der sozialen Entwicklung. Die soziale Revolution ist daher immer eine Zerstörung dieser geschichtlich determinierten Unterdrückungsmaschinerie.

Was danach den eigentlichen Inhalt der sozialen Revolution ausmacht, ist nicht dieser Zerstörungsakt; was „den soziologischen Begriff der Revolution" — schreibt Adler in der „Staatsauffassung" (S. 15) — „charakterisiert und wodurch er sich von bloßer Reform unterscheidet, ist, daß er die Identität der wirtschaftlichen Grundlage der Gesellschaft durchbricht"; daß die unterdrückte Klasse diejenigen Gesetze, die nur den zu Gesetz erhobenen Willen der herrschenden Klasse systematisieren, die nur das Interesse der Herrschenden, ihren rechtmäßigen Besitz, garantieren, für nichtig und ungiltig erklärt und die neuen „Gesetze", die neuen, der Produktionsweise entsprechenden Eigentumsverhältnisse deklariert.

Nichts ist aber selbstverständlicher, als daß die sozialistische Revolution sich unter Begleiterscheinungen vollziehen wird, die mit denen früherer, unentwickelterer Revolutionsformen nichts gemein haben. Sie wird die bewußte Tat der zur Majorität gelangten und „durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten" (Marx) Arbeiterklasse sein, welche vermittels der durch sie errungenen und erhaltenen politischen Demokratie ihren Klassenwillen durchsetzt, d. h. ihren die Identität der wirtschaftlichen Grundlagen der Gesellschaft durchbrechenden Willen der bürgerlichen Minderheit aufoktroyiert und die neuen, der kollektiven Produktionsweise entsprechenden, kollektiven Eigentumsverhältnisse als neue Gesetze deklariert. Die politische Demokratie ist und bleibt also „ein gewaltiges Mittel in der Hand des Proletariates, seinen Einfluß im Staate zur Geltung zu bringen und seine Massenanziehung zu verstärken" (Politische oder soziale Demokratie); aber eben nur ein Mittel des Klassenkampfes, der von der Arbeiterklasse für die wirkliche, soziale Demokratie — für die tatsächliche (wirtschaftliche) Gleichheit der Werktätigen und damit für die Möglichkeit der Ausgestaltung eines Gemeinwillens in einer freien Assoziation — geführt wird. Die politische Demokratie ist eben noch keine soziale Demokratie. Ja — und da beginnt die Adlersche Begriffskritik der poli-

tischen Demokratie — in der politischen Demokratie zeigen sich erst „in erschreckender Weise", wie hinter einer bloßen rechtlichen Gleichberechtigung noch große Ungleichheiten und Gegensätze, die eigentlichen der Weltgeschichte, die des Vermögens, diejenigen zwischen Armut und Reichtum, stecken; wie eine bloß formale Gleichberechtigung, weit entfernt davon, diese Gegensätze aus der Welt schaffen zu können, sie nur vermehrt und verschärft. Ja, erst eine ungehinderte, sozusagen restlos demokratische politische Demokratie — setzt Adler seine marxistische Begriffskritik fort — führt zur Ausgestaltung von zwei einander diametral gegenüberstehenden Gemeinwillen, zu den Willen der gegenüberstehenden Klassen; so daß auch die „denkbar demokratischste" politische Demokratie letzten Endes immer nur eine Majorisierung, eine Aufoktroyierung des Majoritätswillens auf die Minorität — letzten Endes eine Diktatur der Majorität bedeutet. In einem Klassenstaat, wo Klassengegensätze einander gegenüberstehen, ist also die Demokratie immer nur eine politische Demokratie, das heißt aber keine Demokratie, keine tatsächliche Gleichberechtigung und keine Möglichkeit der Ausgestaltung eines Gemeinwillens in vitalen Lebensfragen. Die sogenannte Demokratie des bürgerlichen Klassenstaates ist nur eine Majorisierung der proletarischen Minderheit, eine Diktatur der bürgerlichen Majorität zur Aufrechterhaltung des Kapitalverhältnisses; wie auch die Demokratie des proletarischen Klassenstaates nur eine Majorisierung der bürgerlichen Minderheit, eine Diktatur der proletarischen Majorität zur Aufhebung des Klassenverhältnisses sein wird, „die notwendige Fortsetzung des proletarischen Klassenkampfes nur jetzt auch mit den Mitteln des Staates zum Zweck der rascheren Beseitigung aller Reste des alten Systems".

Nicht politische Demokratie und Diktatur (das heißt Majorisierung der Minderheit), nur politische Demokratie und Terrorismus (Vergewaltigung der Majorität) sind Gegensätze.

Der Linzer Parteitag stand im Zeichen dieser marxistischen Begriffskritik. Und das Linzer Programm scheint dem Standpunkte, der das erste, was man als Sozialist zu beachten

habe, darin erblickt, „daß man das Begriffsgebäude nach der handelnden Praxis einzurichten hat“ (Karl Renner), große Zugeständnisse gemacht zu haben. Das sind aber nur Zugeständnisse der Worte. In der Wirklichkeit ist das Linzer Programm ein Sieg des anderen Standpunktes, der „die Massen zu dem großen Gedanken des Marxismus zurückzuführen“ sucht, der also im Marxismus und in seinem Begriffsgebäude eine Errungenschaft des Geistes sieht, die der Praxis ihre Richtung vorzuschreiben hat, — den Adler in Linz vertreten hatte.

III.

Und wenn jemand uns entgegenhält, diese Begriffsinhalte seien zu parteiisch, zu marxistisch, um wahr und wissenschaftlich sein zu können, so antwortet Adler auch darauf kategorisch: Es kann auch über die sozialen Probleme natürlicherweise nur eine Wahrheit geben, die die sich entfaltende „geistige Wirksamkeit“ in der geistigen Natur, im Durcheinander der sozialen Erscheinungen, aufspürte; nicht die Wahrheit ist zweierlei, nur die Bejahung der Wahrheiten der Sozialwissenschaft hängt von der Parteistellung ab.

Das kollektive Denken hat auch die geistige Natur ebenso „notwendig, konkret und festgerundet“, d. h. gesetzunterworfen, gefunden wie die körperliche; und es hat die grundlegende Gesetzmäßigkeit der sozialen Welt in der „Grundansicht“ des wissenschaftlichen Sozialismus formuliert. Diese Grundansicht, der historische Materialismus, der nichts anderes ist, als der auf den sozialen Organismus angewandte Entwicklungsgedanke, stellt nun das soziale Geschehen in kausalbewirktem Werden dar; er zeigt auf, daß auch die Gesellschaft im ewigen Flusse des Werdens begriffen ist, daß auch die kapitalistische Epoche der sozialen Entwicklung mit derselben Naturnotwendigkeit verschwinden wird wie ihre Vorfahren in der Vorgeschichte der Gesellschaft, wie Feudalismus und Sklaverei. Es gibt nur eine Wahrheit: das kausalbewirkte Werden einer immer größeren sozialen Solidarität, deren Geburtshelfer in der kapitalistischen Zeitepoche der proletarische Klassenkampf ist. Die vergesellschafteten Einzelnen, die ihren Lebensunterhalt in immer

kollektiveren Formen gewinnen, stellen sich die Aufgabe, die sich für sie aus der Entfaltung des unmittelbaren Produktionsprozesses ihres Lebens ergeben, als Ziele und Ideale vor und realisieren diese „allen momentanen Rückläufigkeiten zum Trotz“ mit Naturnotwendigkeit. Der Einzelne, der das Mitglied einer Gemeinschaft geistigen Wesens ist, verwirklicht die Vergesellschaftung auch in der empirisch-sozialen Sphäre auf immer höherer Stufenleiter. Und das Endziel der sozialen Entwicklung, die klassenlose Gesellschaft, „ist für uns kein Traum mehr, der uns ein schmeichelndes Zukunftsgemälde vorgaukelt, . . . kein bloßer Glaube mehr, den wir in sehnender Jenseitshoffnung hegen“; sie errichtet sich vor unseren Augen.

Das ist die einzige und unparteiische Wahrheit der sozialen Entwicklung, deren Bejahung aber nicht, wie die einer naturwissenschaftlichen, einer Zweimal-zwei-ist-vier-Wahrheit, unparteiisch sein kann. Diese Wahrheit verkündet den Untergang wohl nicht der menschlichen Kultur, immerhin aber der kapitalistischen Wirtschaftsweise mit ihren pathologischen „Kultur“-Erscheinungen und das Werden einer neuen Gesellschaftsordnung mit neuen Bewußtseinsformen. Kein Wunder, daß die kapitalistische Klasse die Gesetzmäßigkeit ihres Werdens und Vergehens nicht bejaht; daß sie sich damit tröstet, diese Wahrheit sei zu parteiisch, zu marxistisch.

Sozialismus ist also Wissenschaft, die Wissenschaft des Sozialen; und die Wissenschaft des Sozialen führt notwendigerweise zum Sozialismus. Sozialismus als Theorie ist eine neue Zusammenfassung, eine neue „Stellungnahme des Geistes zum Erfahrungsinhalt“; und Sozialismus als Praxis ist jene neue Technik, welche der Sozialismus als Theorie ermöglichte — jene neue soziale Technik —, die nicht mehr wie die naturwissenschaftliche bloß einzelne Güter des Lebens neu hervorbringt oder umwandelt, sondern das ganze soziale Leben nun bewußt umzugestalten unternimmt. Darum ist auch die sozialistische Revolution eine geistige Tat — die „aus dem Klasseninteresse des Proletariats hervorgetriebene Erkenntnis einer neuen gesellschaftlichen Aufgabe, verbunden mit dem ebenso notwendig entstandenen Willen, diese Aufgabe durchzuführen . . .“ („Neue Menschen“).

Diesen „Idealismus“ des marxistischen „Materialismus“ „mit einem durch die Erkenntniskritik Kants geschärften logischen Bewußtsein“ zu betonen — das ist die große, über Alltagsfragen und Alltagssorgen weit herausragende Geistestat Adlers:

Das Marxistisch-Materielle ist „das in der Geschichte wirkende Geistige selbst . . .“; im marxistischen Materialismus erhöht sich die geistige Wirksamkeit bis zu dem Punkte, wo sie auch das soziale Sein und Geschehen durch eigene Denkmittel zu ordnen und damit auch die erste wissenschaftliche, auf Wissenschaft begründete, Politik — „den Traum alles Denkens über menschliche Dinge seit den Tagen Platos“ — vorzuschreiben vermag; der marxistisch-materialistische Amoralismus ist jener gewaltige Geburtshelfer, der die Wehen des Werdens in einem Prozesse, in dem die Vergesellschaftung — „das Vernünftige und Ethische“ — wächst und sich verstärkt, wesentlich abkürzt und mildert. Kurz: Der Marxismus ist der „geistige Gehalt einer Kulturbewegung“, der mächtigsten in der Kulturgeschichte, da sein Inhalt nicht nur das Bewußtwerden der ‚geistigen Natur‘, „der Grundlage der wissenschaftlichen Erfassung des sozialen Lebens überhaupt“, ist, sondern auch ein Bewußtwerden der ethischen Notwendigkeit des Klassenkampfes, des bisher einzigen Mittels in der Geschichte, „das Vorrecht und die Unterdrückung in immer größerem Maße aus der Welt zu schaffen.“ (Die Aufgaben der marxistischen Arbeiterbildung.)

Rezensionen.

F r a n z E h r h a r d t, Bleibendes und Vergängliches in der Philosophie Kants. (Leipzig, Reisland 1926.)

Ein glänzend geschriebenes Buch, das eins der wichtigsten Probleme deutscher Philosophie tiefgründig anpackt. Den „Nichts-als"-Kantianern wird das Gelände der Kantischen Philosophie wohl zu tief umgebrochen sein — ist dies aber nicht besser als der Ruf „Wie herrlich weit wir es mit Kant gebracht?" Auch ich sprach vor Jahren das Wort: „Nicht bloß zurück auf Kant, sondern vorwärts mit Kant und aufwärts von Kant." Darin treffe ich nicht weniger mit Ehrhardt zusammen als in der Ehrfurcht vor und in der Bewunderung von Kants genialen Arbeiten, die in ihrer unermüdlichen Problemstellung auf den verschiedensten Gebieten menschlichen Denkens und in der von ihnen ausgehenden gewaltigen Anregung noch lange für den Fortschritt der Wissenschaft bedeutsam sein werden. Etwas anderes ist es, ob man den von Kant versuchten L ö s u n g e n der Probleme zustimmen kann oder nicht, und hier setzt die teilweise weitgehende Kritik Ehrhardts ein. Das Buch umfaßt: 1. Die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft. 2. Inhalt und Methode der Metaphysik. 3. Raum und Zeit; Erscheinungen und Dinge an sich. 4. Die Kategorienlehre. 5. Kritik der überlieferten Metaphysik. 6. Die übrigen Teile des Kantischen Systems. — Zunächst eine Vorbemerkung. Ich hätte es im Interesse mancher Leser begrüßt, wenn in der Einleitung eine Übersicht über die Zeitfolge der Kritiken, der Prolegomena, der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, gegeben wäre. Daß Ehrhardt neben der Kritik der reinen Vernunft vielfach die Prolegomena berücksichtigt, ist erfreulich; ich gehe in der Wertschätzung dieses Buches weiter als Ehrhardt, der es eine Erläuterungsschrift der Kritik der reinen Vernunft mit teilweise abweichendem Inhalt nennt. Ich verglich einst die Kritik der reinen Vernunft dem Aktenbündel des Untersuchungsrichters, die s p ä t e r geschriebenen Prolegomena dem Plaidoyer des Staatsanwalts und halte auch heute — nach allen literarhistorischen Regeln — die Prolegomena für die wertvollere Quelle von Kants wahren Ansichten. — Wir können davon absehen, daß auch Ehrhardt gezwungen ist, auf die vielfachen Widersprüche hinzuweisen, die sich bei Kant finden und die das Lesen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft so unerquicklich

machen. — Auch mir scheint im Mittelpunkt von Kants Lehre seine Unterscheidung der Erscheinungen und der „Dinge an sich“ zu stehen, die auch Ehrhardt akzeptiert. Bemerkenswert ist, daß in den Prolegomena die Dinge an sich nur in der Vielheit vorkommen, während in der Kritik der reinen Vernunft auch der Singularis sich findet, der in so manchen Köpfen Verwirrung angerichtet hat, selbst in dem Schopenhauers. Kants Meinung war schwerlich eine andere, als daß jede Erscheinung von einem besonderen Ding an sich veranlaßt werde. — Meines Dafürhaltens hat aber Kant keinerlei Beweis dafür beibringen können, daß die Erscheinungen absolut verschieden seien von den Dingen an sich, sich etwa anders verhielten wie das Spiegelbild zu einem menschlichen Kopfe. Dies führt mich zu den Kategorien, die ich der Kürze halber mit Schopenhauer als Raum, Zeit und Kausalität zusammenfassen will. Obgleich Ehrhardt die Möglichkeit zugibt, daß Raum und Zeit nicht bloß subjektive Anschauungsformen sind, sondern daß sie zugleich auch als reale Daseinsformen der Dinge existieren, findet Kants Hypothese der reinen Idealität von Raum und Zeit doch die volle Zustimmung Ehrhardts. Da ich entgegengesetzter Ansicht bin, möchte ich nicht unterlassen, wenigstens zwei meiner Argumente hier anzuführen. 1. Wenn es zahlreiche Dinge an sich gibt, so sind sie als räumlich getrennt zu denken; sie als „unkörperlich“ in einen Punkt zusammenschnurren zu lassen, wäre eine Fiktion, die das ominöse „Ding an sich“ heraufbeschwören würde. 2. Letzterem widersprechen auch Beobachtungen aus der Tierpsychologie, ohne die die menschliche Psychologie unverständlich bleibt, wenn ich eine Kiste nahe vor den Ausgang des Zimmers stelle, muß ich einen Umweg um sie machen, um das Zimmer zu verlassen; genau den gleichen Umweg machen mein Hund und meine Katze, wenn sie hinaus wollen. Es steht ein Stuhl und ein Tisch da, und ich schätze den Unterschied der Höhe beider; meine Katze springt das eine Mal auf den Stuhl, das andere Mal unmittelbar auf den Tisch, und in beiden Fällen schätzt auch sie die Höhe der Gegenstände derart ab, daß ihre Muskelkontraktion genau der Sprunghöhe entspricht; also Wahrnehmung räumlicher Unterschiede. Dies Experiment scheint mir auch zu zeigen, daß die Einteilung der „Welt“ in Menschendinge, Hundedinge, Katzendinge usw. verfehlt ist; es gibt nur *eine* *Art* von Dingen, und zum Zurechtfinden in diesen sind die Psyche des Menschen wie der Großhirntiere mit Kategorien ausgestattet, die ich darum lieber Raumsinn, Zeitsinn, Kausalsinn nennen möchte und ohne die die Tiere so wenig lebensfähig wären wie ohne leibliche Sinne. Selbstverständlich sind diese angeborenen seelischen Sinne so gut „a priori“ gegeben wie die leiblichen; beide sind Vorbedingungen jeglicher Erfahrung. Das ist der Kants rein *logischem* von mir entgegengestellte *biologische* Gesichtspunkt, den ich 1904 auf dem Philosophenkongreß zu Genf gegenüber Windelband in lebhafter Debatte verteidigte, indem ich die Kategorien für *psychische* *Anpassungen* an die Umwelt erklärte, wie

Auge, Ohr, Tastwerkzeuge, auch Flosse und Flügel leibliche Anpassungen sind, ohne deren Dasein „a priori“ die damit ausgerüsteten Organismen nicht existieren könnten. Sind die Kategorien aber Anpassungen, so muß ihnen ein Korrelat in den „Dingen außer uns“ entsprechen, und damit fällt die Idealität von Raum und Zeit wie von Kausalität. Letzteres war, trotz aller sonstigen theoretisierenden Behauptungen, im Grunde auch Kants Meinung, der ausdrücklich erklärt, daß die Dinge an sich auf unsere Sinneswerkzeuge einwirken. In Anm. II zu § 13 der Prolegomena sagt er, „daß die Dinge an sich Vorstellungen in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren“. Das heißt doch: ein Ding an sich ruft in uns die Vorstellung Bleistift hervor, indem es auf die Dinge an sich, die wir als Auge und als Gehirn vorstellen, einwirkt. Folglich stehen die Dinge ohne uns im Kausalnexus untereinander, und unser Kausalsinn ist nur eine Anpassung unseres Verstandes an den in der Welt der „Dinge ohne uns“ gegebenen Kausalnexus. — Während Ehrhardt von Kant die Idealität von Raum und Zeit übernimmt, ist auch er der Ansicht, daß die Kausalität auch den „Dingen ohne uns“ angehöre. Kant meint, daß die Kausalität kein empirischer Begriff sei, weil sie der Erfahrung als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt; Ehrhardt läßt sie dagegen auf dem Grunde der Erfahrung beruhen. Er geht sogar soweit, die Richtigkeit der Lehre von den Kategorien als apriorischen Bedingungen der Erfahrung schlechthin zu bestreiten, worin ich ihm nicht folgen kann, weil ich der Meinung bin, daß wir über den Kausalzusammenhang der Dinge nichts wüßten, wenn unser Verstand nicht a priori mit einem Denkvermögen in den Schablonen der Kategorien ausgerüstet wäre. Wenn Kant in der Vorrede zu den Anfangsgründen bemerkt, etwas a priori erkennen heiße es aus seiner bloßen Möglichkeit erkennen, so kann nach meiner Meinung aus bloßer Möglichkeit wohl eine Hypothese, doch kein Wissen abgeleitet werden. — Ein Irrtum Ehrhardts ist seine Behauptung, daß bei Kant in den Anfangsgründen sich der Begriff der Naturwissenschaft nur auf die körperliche Welt erstrecken soll; denn in der Vorrede dieses Buches sagt Kant wörtlich: „Die Natur hat nach der Hauptverschiedenheit unserer Sinne zwei Hauptteile, deren der eine die Gegenstände der äußeren, der andere den Gegenstand des inneren Sinnes enthält, mithin ist von ihr eine zwiefache Naturlehre, die **Körperlehre** und **Seelenlehre** möglich, wovon die erste die ausgedehnte, die zweite die denkende Natur in Erwägung zieht“[1]). — Warum nach Ehrhardt die Seele mit all' ihren „Vermögen“ ein schlechthin einheitliches und insofern auch einfaches Wesen sein soll, scheint er mir nicht hinlänglich begründet zu haben. — Dagegen stimme ich ihm völlig zu, wenn er erklärt, daß „sobald wir wirkende Ursachen in der Natur

---

[1]) Die Sperrungen dieses Satzes sind genau nach Kant wiedergegeben.

annehmen, führen wir auch ohne weiteres den Kraftbegriff ein"; dazu stimmt auch der Abschnitt Dynamik in Kants „Anfangsgründen". — Mit Recht macht Ehrhardt geltend, daß bei Leugnung der Zweckmäßigkeit in der organischen Welt nur Zufallstheorien übrig bleiben. Ich meinerseits erblicke mit Kant im sog. „Mechanismus" das wichtigste heuristische Prinzip für den Fortschritt der Physiologie. — Überall leuchtet aus Ehrhardts Kritik die auch von mir wiederholt hervorgehobene Tatsache heraus, daß Beweisführung tatsächlich Überzeugungskunst oder gar nur Überzeugungsversuch bleibt. Auch Kant „beweist", indem er Gründe für die Richtigkeit seiner Meinung geltend zu machen weiß. — Besonders verdienstlich in Ehrhardts Arbeit ist, daß er die zwiefache, ja ganz entgegengesetzte Auffassung des Begriffs „Metaphysik" bei Kant nachweist und daß er, nach meiner Meinung mit Recht, an der älteren Auffassung festhält, die von der Erfahrung aus durch Analogie- und Induktionsschlüsse in das Gebiet des Transzendenten vorzudringen sucht unter Erörterung von Möglichkeiten und von Wahrscheinlichkeiten. Ehrhardts Stellung zur Kritik der Urteilskraft kann ich nur beipflichten, da Kant in diesem Buche mehr als in früheren mit der einen Hand setzt, was er mit der anderen wegnimmt; kann sich doch in der Biologie der „Vitalismus" mit gleichem Recht auf dies Werk berufen wie der „Mechanismus". In der Kritik der Urteilskraft ist alles in voller Gärung begriffen ohne befriedigenden Abschluß. Vielleicht geht man nicht zu weit, wenn man in allem Kritizismus Kants doch nur Vorarbeiten mit wechselnden Gesichtspunkten erblickt für eine Metaphysik der Zukunft. — Mit Recht betont Ehrhardt, daß wir, um Kants Philosophie unbefangen zu würdigen, uns von jedem unkritischen Autoritätsglauben ihr gegenüber frei machen müssen; vor allem aber Vorsicht üben sollten in der Interpretation dessen, was er wirklich gesagt hat. Darum ist auch die Behauptung als einseitig zurückzuweisen, daß Kant in seinen Kritiken wesentlich nur eine Theorie der Erfahrung geben wolle. Viel mehr liegt ihm die Möglichkeit einer Metaphysik am Herzen, ohne daß er in seinen Problemstellungen zu einer eindeutigen Antwort gelangt. Befriedigt bin ich von Ehrhardts Zustimmung zu Kants dynamischer Deutung der Materie, weil ich diese Auffassung für die unserm gegenwärtigen Wissen allein angemessene halten kann; für Kants Zeit war dies eine Großtat seines Geistes. — Auf Ehrhardts sehr wertvolle Antikritik von Kants Kritik der „Gottesbeweise" soll hier nicht näher eingegangen werden; mir galten jene „Beweise" immer nur als Argumente, bei deren Begründung apodiktische Stringenz nicht in Frage kommt. Ich habe mich stets aus Wahrscheinlichkeitsgründen zu einem Weltgrunde als zu einem intelligenten Prinzip bekannt. Das ist mein, wie ich denke, hinreichend begründeter Glaube. — In bezug auf die übrigen Teile von Kants Philosophie verweise ich auf das Lesen von Ehrhardts Buch selbst, dem ich nur eine möglichst weite Verbreitung wünschen kann.

J. Reinke.

Max Wundt, Rudolf Eucken. Gedächtnisrede (Schriften aus dem Euckenkreis, Heft 22). Verlag Herm. Beyer & Söhne, Langensalza. 1927. 8°, 39 S., 1,20 RM.

Der Nachfolger auf Euckens Lehrstuhl war, wie kein Zweiter, berufen, bei der Gedächtnisfeier der Universität Jena am 9. Januar 1927 ein Gesamtbild von Euckens geistiger Persönlichkeit zu zeichnen. Mit sichtlicher Liebe und ebenso mit historischer Treue arbeitet Wundt als die drei Wesenskomponenten bei Eucken heraus: den klassisch-antiken, den christlichen und den deutschen Kulturgedanken. Im Kampfe gegen den Naturalismus und Intellektualismus der zweiten Jahrhunderthälfte stellte er als Ideale auf: das „Leben" aus der Einheit des Geistes und die „Tat". Dies sind aber auch die beiden Kerngedanken Fichtes. Das „allgemeine Geistesleben", welches nach Euckens Grundüberzeugung in die Geschichte das sittliche und intellektuelle Handeln hineinträgt, ist mit der platonisch-christlichen Logoslehre wesens- und strukturverwandt, jener Logosidee, die auch Fichtes Denken von 1804 ab beherrschte. Unter diesem metaphysischen Aspekt widmete sich Eucken bis Ende der achtziger Jahre dem geistes*geschichtlichen* Studium, hierbei wohl zu unterscheiden von Dilthey, dem es nur auf die psychologische Einführung, bzw. auf das Nacherleben der individuellen Denkaffekte ankommt. Daher kommt es auch, daß Eucken den rein theoretischen Problemen an sich kein sonderliches Interesse entgegenbringt, vielmehr jede Geistesrichtung dahin prüft, ob sie zur Erhöhung des Lebens etwas beiträgt. In unseren Zeiten der Aristotelesrenaissance ist es ferner denkwürdig, daß Eucken — unter dem Einfluß von Trendelenburg — durch mehrere Schriften zu dessen Wiedererweckung beitrug (S. 8 ff.). Und schließlich hat Eucken, dieser unerschrockene Schildhalter der antimaterialistischen Metaphysik — neben Lotze und Brentano — das Hauptverdienst daran, daß mit der Jahrhundertwende der Idealismus in der gesamten Philosophie wieder zu Ehren kam. Und darum freuen wir uns, daß die Person und das gesamte Schrifttum Euckens in einer so mustergültigen Verbindung von doxographischer und genetischer Darstellung — auf dem Hintergrund der geistigen Zeitlage — der Gegenwart und Zukunft lebendig bleibt. Joh. Sauter, Wien.

K. Swobeda, L'esthétique d'Aristote. Brno. 1927. 212 S.

Ein ausgezeichnetes Buch, das wirklich eine Lücke ausfüllt! Mit gewissenhafter Berücksichtigung der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur, mit zugleich philologischer, philosophischer und geschichtlicher Einstellung bespricht er auf Grund nicht nur der Poetik des Aristoteles, sondern seiner gesamten Schriften in eindringender, auch textkritischer Prüfung aller verwertbaren Stellen die Ästhetik des großen Denkers, untersucht, was er Vorgängern, vor allem Platon, aber auch den Sophisten und Rhetoren verdankt, und das Eigene, mit dem er diese

Wissenschaft bereichert, ja erst eigentlich begründet hat, berührt auch die Nachwirkungen seiner Lehre und hebt ihre Verdienste hervor, ohne ihre Mängel zu verschweigen: Neigung zu rationalistischen Deutungen und zu Definitionen und Einteilungen, die dem Reichtum der Erscheinungen nicht gerecht werden. Demgegenüber werden seine Vorzüge, sein geschichtlicher und Tatsachensinn, die Feinheit seiner seelenkundlichen Beobachtungen, sein großer Erfahrungskreis gebührend hervorgehoben. Überall weist der Verfasser auch auf den Zusammenhang der Ästhetik mit den metaphysischen und ethischen Grundsätzen des Philosophen hin. Viel Neues ließ sich auf einem so stark beackerten Gebiete nicht bringen, aber mit verständigem Urteil entscheidet sich der Verf. meist in den umstrittenen Fragen. So schließt er sich zwar der medizinischen Auffassung der Katharsis an, weist aber in längerer Untersuchung nach, daß sie nicht Reinigung von den, sondern der Leidenschaften bedeutet. Nur wenn er im Anschluß an Lessing unter der tragischen Furcht die egoistische versteht, möchte ich ihm nicht beistimmen. Ich kann das hier nicht beweisen und verweise nur auf meinen allerdings jugendlichen Aufsatz in Fleckeisens Jahrbüchern „Die tragische Furcht bei Aristoteles“ 1881, S. 541 ff. In Aristoteles' Worten (1153a 5f) *φόβος δὲ περὶ τὸν ὅμοιον* wird ja klärlich gesagt, daß sich diese Furcht nicht auf den Zuschauer, sondern auf die Bühnenperson bezieht. Anders der Redner; der will nach Rhetorik 1383a 6 ff. den Zuhörern Furcht für sich selbst einflößen, damit er sie zur Überlegung zwingt. In den Worten 1382b 26 f *φοβερά ἐστιν ὅσα ἐφ' ἑτέρων γιγνόμενα ἢ μέλλοντα ἐλεεινά ἐστιν* unterscheidet er deutlich die mitleidige Furcht (*μέλλοντα*) von der egoistischen. Diese will der Redner, jene der tragische Dichter erzielen.

Der Verf. berührt öfters die Frage des Verhältnisses der Kunst zur Ethik bei Aristoteles; vielleicht würde er aber gut getan haben, ihr bei ihrer Wichtigkeit ein besonderes Kapitel zu widmen. Mir scheint, daß Aristoteles den Zweck der Kunst in der (ästhetischen) Lust sieht, wie er auch die Katharsis für lustvoll erklärt. Das schließt aber auch für ihn sittliche Wirkungen nicht aus.

Sw. hat noch nicht die Übersetzungen von M. Valgimigli (Arist. Poetica, Bari 1916 und Ar., Il pensiero estetico, ebd. 1927) und die Ausgabe von A. Rostagni (La poetica di Ar., Torino 1927) berücksichtigt, die eigentümliche Ansichten über die Mimesis und die Katharsis vertreten und so zu entgegengesetzten Urteilen über den Wert der Schrift kommen. Auch ich kenne diese Bücher nur aus den, wie mir scheint, berechtigten Widerlegungen von U. Galli (Studii italiani di phil. class. 1926, fasc. 4 und Atene e Roma, 1927, 254 ff) sowie von G. A. Levi (A. e R., 1927, S. 105), empfehle aber alle die genannten Schriften, auch die der Kritisierten, da sie offenbar in geistvoller Weise eigene Wege wandeln, dem Verf. und überhaupt den Fachgenossen zur gebührenden Beachtung.

Robert Philippson, Magdeburg.

Arnold Littmann, Schillers Geschichtsphilosophie. Langensalza 1926; Hermann Beyer & Söhne (Manns Pädagog. Magazin, Heft 1061).

Diese Dissertation ragt zwischen ihresgleichen hervor durch die umfassende Unterbauung, welche einer Darstellung der ausgereiften Schillerschen Geschichtsphilosophie, wie sie die Schriften von 1795 darbieten, zugrunde gelegt wird. Außerdem ist es dem Verfasser gelungen, die Problematik des Schillerschen Pflicht- (und nicht Neigungs-) Kantianismus deutlich herauszuarbeiten, so daß für die Kenntnis einer entscheidend wichtigen Periode der deutschen Philosophiegeschichte wirklich etwas mit dieser Arbeit geleistet ist.

Freilich scheint uns doch noch nicht die Arbeit über Schillers Kulturphilosophie hier vorzuliegen, die nachgerade zu einem dringenden Bedürfnis in der aktuellsten philosophischen Situation der Auseinandersetzung zwischen Norm und Individualität geworden ist. Ein empfindlicher Fehler der besprochenen Arbeit ist vor allem, daß sie der „materialistischen" Seite von Schillers Geschichtsphilosophie keineswegs gerecht wird, ja sie sozusagen völlig übergeht. Es ist unfaßbar, daß jene Worte von der Notwendigkeit des Warmgekleidetseins und Sattgegessenhabens als Voraussetzung für jedes Kulturleben, und daß Stimmungen wie die, aus welcher heraus Schiller das ganze Weltgetriebe durch „den Hunger und die Liebe" bestimmt sein ließ, in der vorliegenden Arbeit einfach keine Erwähnung finden. Aber darüber hinaus ist es noch ein Tieferes, was an ihr unzulänglich anmutet. Kant hatte den großen Gegensatz von Pflicht und Neigung im Sinne einer ausschließlichen Gegenüberstellung formuliert. Schiller hat, wie der Verfasser richtig hervorhebt, diese Gegenüberstellung immer wieder als Künstler bekämpft und sie doch stets von neuem als Philosoph bejaht. Denn er wußte ihr nur jene monistisch konzipierte „schöne Seele" entgegenzusetzen, welche ihre Pflicht ganz und gar aus Neigung tut, und er sah sehr wohl, daß es diese schöne Seele nie gibt, sondern daß sie nur als wesensmäßig unerreichbares Ideal der Menschheit — aufgegeben ist. So wollte es Schiller gesehen wissen, als er eine ästhetische Erziehung der Menschheit erträumte. So aber brachte er sich auch selbst um die Früchte, die sein Leiden an Kants Rigorismus hätte tragen können. Denn der Versuch, die Menschheit zum „schöne-Seelen-werden" zu bilden, ist ebenso widersinnig in sich, wie der Versuch, die Menschheit zur Begründung eines Vernunftstaates zu erziehen, sinnvoll ist. Läßt sich doch Rationalität wollen, während die irrationale „Neigung zur Pflicht" nur erwachsen, nur als Gnadengeschenk gewährt werden, aber nie und nimmer durch irgendwelches menschliche Handeln herbeigezwungen werden kann; während es also bei der ewigen Dialektik von Pflicht und Neigung als sich notwendig entzweiender Einheit eines Sinnverlaufs bleiben und die Erziehung des Menschen wieder eine politische, zur Entscheidung, nicht eine ästhetische, von ihr hinweg, werden muß. Dies nicht

gesehen und von diesem Gesichtspunkt aus nicht Schiller dargestellt zu haben, ist, wenn nicht der Fehler, so doch der Mangel dieser Arbeit, die im übrigen eine glückliche Eröffnung der von Eduard Spranger herausgegebenen „Abhandlungen zur Philosophie und Pädagogik“ darstellt.

Karl Thieme, Berlin.

Melchior Palágyi, Ausgewählte Werke, Band II (mit Einleitung von L. Klages) und Band III (mit Einleitung von E. Gehrke); Leipzig 1925, J. A. Barth.

Aus Palágyis Nachlaß erscheinen diese beiden Bände, deren einer das nahezu vollendete Fragment einer Theorie des Bewußtseinsaufbaus enthält, der andere eine ziemlich geschlossene Lehre von Raum und Zeit sowie Ansätze zu einer Metaphysik der exakten Wissenschaften.

Der Korrelativismus, wie er auf S. 89 ff. dieses Jahrgangs entwickelt wurde, war P.s Lehre und Methode. Seine gewaltige Leistung entsprechend zu würdigen, ist in kurzen Worten unmöglich. So sei nur das Bedeutsamste herausgehoben.

P. erkennt das Bewußtsein als unstetige Reihe punktueller Akte, in denen das Ich den Dingen aus dem Erlebnisstrom heraus gegenübertritt. In diesem unterscheidet er Empfindungen, Gefühle und Bewegungen. Die Empfindungen sind in jedem Einzelfalle punktuelle Erlebnisse rhythmisch-wechselnder sensorischer und motorischer Leibeserregung durch die physische Außenwelt. Die Gefühle scheinen als Zentralreaktionen aufgefaßt zu sein (wie bei Häberlin, vgl. S. 119); der Hauptton liegt auf den Bewegungen, die hier endlich als für den Aufbau der Wahrnehmungswelt entscheidende, weil das disparate Empfindungschaos verbindende und ordnende Faktoren erkannt werden, als welche sie meist in Form phantasierter, virtueller Bewegungen auftreten. Ausschließlich als solche lassen sie uns im Traum eine ganze empfindungs- (nicht gefühl-!) lose Welt durchwandeln, während im Wachen immer wieder solche „inverse“ Phantasie durch Außenwelteindrücke in „direkte“, gelegentlich mittels tatsächlicher Bewegung sich von der Gestalt der Gegenstände vergewissernde zurückverwandelt wird. Sie erschließt uns auch als „neutrale“, zwischen „direkter“ Außen- und „inverser“ Innenschau schwebende, den Aufbau des Raumes, als des stetigen (durchlaufbaren) Außereinander (zu durchlaufenden) der Eindrücke, welches sich in den drei Dimensionen darbietet, die hinreichend und erforderlich sind, um ein Gegenüber von bewegten Objekten in Erscheinung treten und weder zwischen disparaten Punkten der Zweizerfließen noch in der Vierdimensionalität zeitloser Unbewegtheit erstarren zu lassen. Denn die Zeit ist die den drei andern polar gegenüberstehende vierte Dimension, welche den Raum, von Jetztpunkt zu Jetztpunkt mit sich kongruent, durchströmt. Er, bzw. in ihn ausgebreitet die Materie selbst, vollzieht damit sinnbildlich die einzig mögliche gleichförmig geradlinige Bewegung, während jede andere solche durch die gegenseitige Beeinflussung der Körper unmöglich gemacht und somit

eine Hauptvoraussetzung der Einstein-Wiekowskischen Relativitätstheorie hinfällig wird. Diese übersieht auch die Universalität der Zeit und verwischt fälschlich den Unterschied zwischen der singulären Atombewegung und der von dieser a r t verschiedenen (! III S. 73) kollektiver Systeme, gegenüber dem Äther, der sich zur Materie wie der Impuls zur Bewegung, die Potentialität zur Aktualität, schließlich wiederum wie die Zeit zum Raume verhält.

Dies alles ist bei P. nicht etwa aphoristisch „assoziiert" (er haßt das Wort), sondern überall in strengster Deduktion aus Erfahrung erarbeitet. Wie in seinen beiden Hauptwerken (Die Logik auf dem Scheidewege, Berlin, C. A. Schwetschke, 1903; Naturphilosophische Vorlesungen, Leipzig, J. A. Barth, 2. Aufl., 1924) schreibt auch hier P. eine äußerst klare und schlichte Sprache. Er kämpft mit edler Leidenschaft den Kampf wider allen falschen Monismus, wider all die feigen Versuche, die Gegensätze der Welt zu vertuschen oder auf „höhere" Einheiten „zurückzuführen", er bahnt den Weg zu einer nicht „apriorischen", sondern empirischen naturphilosophischen Dialektik, den glückliche Vollender seines Lebenswerkes beschreiten mögen. K a r l T h i e m e, Berlin.

„I m m a n u e l K a n t 1 7 2 4 — 1 9 2 4". Herausgegeben von E. C. Wilm, Professor der Philosophie an der Universität Boston. 88 Seiten. New Haven, Yale University Press 1925.

Uns Deutsche muß es mit Stolz erfüllen, einen Band in Händen zu halten, in dem Vertreter des amerikanischen Denkens sich vereinigen, um unserem Altmeister der Philosophie auf dem Lehrstuhl in Königsberg zum 200jährigen Geburtstag ihre Huldigung darzubringen. Aber auch lehrreich ist dieser kleine Sammelband von Festtagsreden für uns, weil die Redner unbefangener als wir selbst zum Lebenswerk des großen Königsbergers Stellung nehmen. Sie sind unbeschwert von seiner Autorität und erklären deshalb mit erfrischender Offenheit, was sie von Kants Gedanken hinzunehmen gewillt sind, was sie abzulehnen sich gezwungen fühlen. Kantianer zu werden, so sagen einige, das lag ihnen fern. Und doch bewundern sie freimütig die starke Bohrkraft dieses größten deutschen Denkers, stehen sie ehrfurchtsvoll still vor der sittlichen Größe seines persönlichen Ethos.

E. C. Wilm hat diese in der Jakob Sleeper Hall der Bostoner Universität am 22. April 1924 gehaltenen Reden gesammelt und herausgegeben. Die allgemein einführenden Gedanken über Kants Persönlichkeit hat Professor Palmer ausgesprochen. Über Kants Erkenntnistheorie handelt Professor Mary Whiton Calkins. Kants Ethik faßt der Herausgeber E. C. Wilm kurz zusammen. Über die Postulate spricht W. E. Hocking, über die Bedeutung Kants für die Naturwissenschaft Harlow Shapley, über seine Philosophie der Kunst der weithin bekannte Literaturprofessor Kuno Francke, über seine Rechtsphilosophie Roscoe Pound. Kants große Gedanken über den kommenden Völkerfrieden, die

in Wilsons Völkerbundsidee ihre vorläufige Erfüllung gefunden haben, rundet der deutsche Professor von Schulze-Gaevernitz zu einem geschlossenen Bilde. P. Wust.

Hermann Leser, Das pädagogische Problem in der Geistesgeschichte der Neuzeit. Erster Band: Renaissance und Aufklärung im Problem der Bildung. Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin 1925.

Die Philosophiegeschichte begnügt sich seit Hegel nicht mehr damit, Tatsachen aneinanderzureihen, sondern sie verfolgt neben ihrem im engeren Sinne historischen noch ein umfassenderes Ziel: sie will Geistesgeschichte, Ideengeschichte, Problemgeschichte sein. Auf den verschiedensten Wegen ist dieses Ziel angestrebt worden; man kennt die bahnbrechenden Leistungen Joh. Ed. Erdmanns, Kuno Fischers, Wilh. Diltheys, Wilh. Windelbands. Eine gewisse Sonderstellung nimmt Rudolf Eucken ein. Von Hegel weiter entfernt als Erdmann und Fischer, ist er der Weltanschauung des sogenannten Deutschen Idealismus gleichwohl in höherem Maße treu geblieben als die Neukantianer, die unserer klassischen Philosophie ein allzu einseitiges Systemgepräge aufdrückten. Es gelang Eucken, dem historischen Material mit schöner Ungezwungenheit ein freilich etwas weitmaschiges und dehnbares Gedankengefüge abzugewinnen, indem er die geistigen Strömungen in ihrem ganzen Verlauf erfaßte, ihre Quellen zeigte, ihre Hauptrichtungen verfolgte und über den letzten Sinn der sich so entfaltenden Ideenmassen keinen Zweifel ließ.

Hermann Leser ist Euckens Schüler und bestrebt, das Werk seines Lehrers fortzusetzen. An Büchern, welche das historische Material einer Geschichte der Pädagogik rein stofflich ausbreiten, ist kein Mangel. Dagegen fehlt eine umfassende Gesamtdarstellung des neuzeitlichen Bildungsproblems. Um eine solche handelt es sich nun. Leser stellt sich die Aufgabe „die Geschichte der Pädagogik unter leitenden Ideen und in ihren persönlichen Konzentrationen, als den charakteristischen Durchbruchspunkten der ideellen Seite des Erziehungswesens, zu betrachten. Diese leitenden Ideen sind die typischen Strukturelemente des pädagogischen Problems; sie hervorkehren, bedeutet nichts anderes, als die pädagogische Idee an der Hand der Geschichte ausmessen" (Seite 17). „All das an der Geschichte der Pädagogik, was nicht der weiteren Erschließung der verschiedenen Seiten der pädagogischen Idee diente, alle Um- und Irrwege, all das Individuell-Zufällige und Menschlich-Allzumenschliche an der Geschichte gehört nicht hierher; denn das hat keine Bedeutung für eine pädagogische Lebensweisheit. Nur der Gehalt der Geschichte, der in einer gewissen überzeitlichen Gegenwart leben und so zur Bereicherung unserer heutigen Probleme und ihrer Lösungsmöglichkeiten dienlich sein kann, kann hier in Betracht kommen, und das ist der ideelle Gehalt. In ihm offenbart

sich die innere, über alle Einseitigkeiten und historisch oder persönlich individuellen Grillen erhabene Einheit des pädagogischen Gebietes“ (Seite 27).

Das breit angelegte Werk beginnt mit der nachmittelalterlichen Übergangszeit und kann nicht früher beginnen, weil seine Aufgabe im Grunde genommen mit einer Darstellung der „Emanzipation des Erziehungs- und Unterrichtswesens zu einem selbständigen Zweig der menschlichen Kulturarbeit“ (Seite 8) zusammenfällt. Im Mittelalter aber war das pädagogische Kulturgebiet noch nicht autonom. Und zwar deshalb nicht, „weil nach damaliger Fassung der in der Erziehung zu bietende Lebensgehalt als ein fertiger gegebener Besitz von draußen, von einem transzendenten Oben hereinkommt, gebunden an bestimmte sinnliche, hierarchisch-genealogisch sanktionierte Traditionsorgane“ (Seite 9). „Erst die Neuzeit hat den Lebensboden geschaffen, auf dem ein echtes und rechtes Erziehungsproblem emporkeimen konnte“ (Seite 10).

Die Einteilung des Ganzen ist klar und durchsichtig. Der vorliegende erste Band zeigt den Aufstieg der pädagogischen Idee; er behandelt im wesentlichen den ausländischen Geist: Montaigne (Seite 217 bis 234), Bacon (Seite 235 bis 254), Locke (Seite 321 bis 377) und die Überwindung der Aufklärung durch Rousseau (Seite 420 bis 570). Der zweite Band wird dem deutschen Genius gewidmet sein, wie er sich in den Bildungsidealen der Klassikerzeit spiegelt; der dritte den ausgeprägten Erziehungstheorien, d. h. der pädagogischen Idee in ihrer methodischen, philosophischen und wissenschaftlichen Durchführung.

Ohne Zweifel handelt es sich um die Frucht eines jahrzehntelangen Ringens mit dem riesigen Material und seinem unermeßlichen Problemgehalt. Nicht überall wurde eine geschlossene Abrundung, eine vollkommene befriedigende Einheit von Stoff und Form erreicht. Aber gerade dieser Umstand wird vielleicht von manchem als ein persönlicher Reiz empfunden werden. Das Buch liest sich gewiß nicht leicht, aber es versucht, in letzte Tiefen zu dringen; es ist ein ehrliches, ein aus rastloser Arbeit geborenes Buch. Der Verfasser darf mit Montaigne sagen: C'est ici un livre de bonne foi, lecteur — und das ist wohl die schönste Anerkennung, die man einem philosophischen Schriftsteller aussprechen kann. Hermann Glockner, Heidelberg.

Rudolf Unger, Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte. Berlin 1924. 30 S.

In dieser knappen und einen geistigen Extrakt darstellenden Schrift gibt der Verfasser zunächst einen Überblick über die heute im Vordergrund stehenden Arten literaturgeschichtlicher Synthese: die Sauer-Nadlersche Richtung der Zurückführung der Literatur auf Bluterbe und Heimatboden, die von Walzel und Strich, die mit dem Stilbegriff Wölff-

lins in der Literaturgeschichte arbeitet, und die in der Gefolgschaft des aristokratischen Heroenkultus verbleibende Einstellung Gundolfs. Diesen Richtungen gegenüber stellt er im Anschluß an Hegel und mit besonderer, schon im Titel angekündigten Beziehung zu Wilhelm Dilthey mit aller Klarheit die Frage nach der Literaturgeschichte als Problemgeschichte. In dieser Konzeption hätte sie also in Analogie zur Philosophiegeschichte die Aufgabe, die Entwicklung sachlicher Probleme in der Literatur zur Darstellung zu bringen. Dilthey selbst sei um seines Psychologismus und Positivismus willen dazu noch nicht gelangt, aber seine Ansätze seien hierfür fruchtbar zu machen, und zwar käme sein Begriff der „Lebensdeutung“, seine Auffassung der Kunst als eines Organs des Lebensverständnisses hierfür in Frage. Der Einwand einer Intellektualisierung der Kunst durch die Beziehung auf den zur spezifisch ästhetischen Form in Spannung befindlichen Problemgehalt liegt nahe. Demgegenüber hätte Dilthey die schöpferische Kraft der ästhetischen Phantasie zur Setzung eines in keinem abstrakten Denken gegebenen realen Gehaltes voll herausgearbeitet. Der Verfasser gibt uns einen Überblick über die heute schon vorhandenen Ansätze zur Literaturgeschichte als Problemgeschichte: in seinen eigenen Arbeiten, in denen Kluckhohns, Obenauers, Korffs u. a. sind besonders das Todes-, das Liebes-, das Gottproblem in verschiedenen Epochen behandelt worden.

Literaturgeschichte als Problemgeschichte bedeutet eine weitverzweigte methodische Fragestellung, die äußerst interessant ist und die mit dem Verfasser an dieser Stelle nur in einem Kernpunkte diskutiert werden kann. Die Grenzen dieser Methode müssen durch den Begriff der ästhetischen Autonomie in der Literatur bestimmt sein. Bei einer Auflösbarkeit der Literaturgeschichte in Problemgeschichte würde sie schließlich in die Philosophiegeschichte einmünden müssen: die ausschlaggebende Rolle der ästhetischen Form, der „Gestalt“ gegenüber dem „Gehalt“, verbietet diese Auflösbarkeit. Mit der Dialektik von Gehalt und Gestalt, die in Jonas Cohns „Theorie der Dialektik“ eine mustergültige Darstellung gefunden hat, hängt gewiß das Überschießen des Lebensgehaltes der Dichtung über die ästhetische Form zusammen; wie dieses Überschießen sogar in die ästhetische Beurteilung einzugehen hat, ermöglicht es anderseits die Rolle der Kunst als eines Organs des Lebensverständnisses. Aber auf der anderen Seite versperrt die Funktion der ästhetischen Form unwiderruflich die Auffassung der Dichtung als einer unvollkommenen Philosophie oder auch nur als einer im Sinne der Hegelschen Auffassung in einer anderen Erkenntnisdimension (Anschauung) um denselben Gehalt wie die Philosophie bemühten Haltung. Der sachliche Gehalt der Probleme kann selbst nicht unberührt von der spezifisch ästhetischen Formung bleiben. Dieser gesamte Problemkomplex schwebt wohl auch dem Verfasser vor, wenn er betont, daß die Literaturgeschichte nur nach einer Dimension Problemgeschichte sein könne.

Indessen scheint mir über die notwendigen Einschränkungen der in sich möglichen Problem f o r s c h u n g, der Deutung des Problemgehalts der Dichtungen und der Kunstwerke überhaupt hinaus der hier angedeutete Fragenkomplex den Begriff der Problem g e s c h i c h t e überhaupt zu gefährden. Denn zu dieser scheint doch die sachliche Kontinuität von Fragestellung und Fragelösung — unbeschadet der nur historischen Sprünge und Rückbildungen der Entwicklung —, scheint doch vor allem der spezifisch kunstfremde Begriff des Fortschritts eine konstitutive Rolle zu spielen. Diese Kontinuität aber widerspricht der Isoliertheit, dem Insichruhen der Kunstwerke, in denen eben kein Beitrag zu einer Problemlösung geleistet werden soll und die schließlich eine individuelle Lösung erfahren. Gewiß sind dies Schwierigkeiten, die bei jeder geschichtlichen Behandlung der Kunst auftreten und eine solche vom Ästhetischen ins Biographische, Soziologische, Kulturgeschichtliche abdrängen. Aber diese Schwierigkeiten treten bei der Konzeption der Problemgeschichte am stärksten hervor, so gewiß diese durch die Verknüpfung des geistlichen und des sachlichen Prozesses der Entwicklung im immanenten Sinne Geschichte ist. So muß in bezug auf die vom Verfasser treffend formulierte Auffassung Diltheys, daß „die Geschichte der schönen Literatur nicht eine Sammlung von Phantasiegespinsten noch eine Summe von Umsetzungen philosophischer Erkenntnis in Bilder und Verse, sondern die h i s t o r i s c h e E n t w i c k l u n g (vom Rezensenten gesperrt) der nach den besonderen Bildungsgesetzen der Phantasie sich vollziehenden Lebensdeutungen schöpferisch begabter Dichter ist", gerade hinsichtlich der historischen Entwicklung eine gewisse Skepsis obwalten. S. M a r c k, Breslau.

O s k a r M e t z g e r g e n. H o e s c h, Die Fortbildungsfrage im höheren Lehramt. Leipzig 1917. Quelle und Meyer. XII u. 132 S. 2,80 M., geb. 3,40 M.

Ein Buch, das man mit wahrer Freude und reichem Nutzen lesen wird. Die Fortbildung des höheren Lehrerstandes ist eine Angelegenheit, die das gesamte Bildungswesen und besonders auch die philosophische Wissenschaft angeht, handelt es sich dabei doch nicht so sehr um Ausbreitung der Kenntnisse der Lehrenden als um philosophische Verknüpfung und Vertiefung des Wissens. Diese Überzeugung wird auch in dem vorliegenden Werke vertreten. In jeder Zeile verrät sich die innere Bewegtheit eines Geistes, der ganz von der hohen menschheitlichen Bedeutung des Lehr- und Erzieherberufes erfüllt ist. Dabei erhöht es den Reiz des Buches, daß uns nicht mit überlegener Gebärde fertige, abgeschlossene Ansichten und Forderungen vorgetragen werden, daß wir vielmehr an der eigenen Arbeit des Verfassers, seinem Suchen und Finden selbst teilnehmen. Und doch hat man überall das Gefühl, einem vorsichtigen, aber sicheren Führer zu folgen. Eine außerordentlich vielseitige Belesenheit verstärkt diesen

Eindruck. Der pädagogisch-wissenschaftliche Geist eines Oskar Jäger, Paulsen und Münch ist in dem Verf. lebendig geworden. Neben der wissenschaftlichen Fortbildung behandelt er daher auch die pädagogische, die bisher noch sehr vernachlässigt worden ist. Dabei will er die Pädagogik nicht, wie die Herbartianer, nur auf Psychologie und Ethik gründen, sondern die Philosophie als Ganzes soll (im Sinne Natorps) das Mittelglied zwischen der Fachwissenschaft und der pädagogischen Praxis werden. Mit Recht wird verlangt, daß die schroffe Trennung der reinen Wissenschaft (ohne jede Beziehung zur Pädagogik) und der reinen Praxis aufgehoben wird. Das Buch greift über die Fragen der Schulpädagogik weit hinaus, indem es diese nur als einen Teil der gesamten Volksbildung betrachtet. Es werden nicht nur die psychologischen, sozialwirtschaftlichen, wissenschaftlichen wie pädagogischen Verhältnisse des höheren Lehrerstandes besprochen, sondern auch die wichtigen Probleme der Organisation unseres Wissenschafts- und Bildungswesens. Durch zahlreiche Anregungen und Hinweise auf die verschiedensten Hilfsmittel der Fortbildung wird das Buch fast zu einem kleinen Kompendium der gesamten Lehrerfortbildung und kann demjenigen, dem die äußere Lebenslage, einseitiges Fachstudium oder Mangel an geistiger Regsamkeit den Blick eingeengt haben, als wertvoller Ratgeber dienen. So wünschen wir, daß es nicht nur in recht viele Hände komme, sondern vor allem, daß sein Geist in weiteren Kreisen des Lehrerstandes wirksam werden möge. Gibt es eine Stelle, die mehr dazu berufen wäre, gegen die verstärkte materialistisch-utilitarische Welle unserer Tage anzukämpfen, als die höhere Schule und ihre Lehrerschaft? P. Sickel.

Leo Kaplan, Schopenhauer und der Animismus. (Schriften zur angewandten Seelenkunde, herausgegeben von Prof. Dr. Sigm. Freud, 19. Heft.) Verlag Franz Deuticke, Leipzig und Wien, 1925. IV, 198 S.

Die Lehre Schopenhauers, im Lichte der Psychoanalyse gesehen, erscheint hier als eine vom Animismus getragene Umdeutung der Kantschen Philosophie. Der Animismus ist nur der theoretische Ausdruck für Narzismus: Der animistische Mensch projiziert sich selbst in die Welt und identifiziert sich dann mit seiner Projektion. Aus der Verdrängung des Narzismus entsteht der Pessimismus Schopenhauers: Das Verneinen des Willens zum Leben hängt mit der Leugnung der Realität des Ich eng zusammen. In dieser Überwindung des Narzismus sieht der Verfasser die „Hauptwurzel“ der Schopenhauerschen Philosophie. — So wird hier eine philosophische Doktrin zu Körperlich-Bedingtem, ein metaphysisches Raisonnement zu Triebhaft-Notwendigem.

Feinberg, Berlin.

Soziologische Abteilung.

Herausgegeben von Gottfried Salomon.

II.

The Fate of Sociology in England.

By

Harry Elmer Barnes (Northampton, Mass. USA.).

I. Introductory: Absence of Formal Sociology in England.

If one were to view the subject with due solemnity and literal exactness, a paper on the development of sociology in England would not differ markedly from one on the evolution of serpentine life in Ireland after the ravages among the Ophidiae by one St. Patrick. Indeed, it would resemble much the record of the constructive achievements of those people who are good because they never do anything bad as set down by Hendrick Van Loon on page 93 of his immortal work, Wilbur the Hat. While Professor Carver has not hesitated to declare Spencer's Principles of Sociology the greatest work ever written in this field; though Mr. Laski proclaims Graham Wallas to be "the wisest of sociologists"; and in spite of the fact that many American sociologists would rank Professor Hobhouse as the dean of the world's sociologists, it nevertheless remains true that there has not yet been, strictly speaking, a single sociologist in England, if we mean by that either a comprehensive systematizer like Professor Giddings or a specialist with a previous broad general training in sociology such as Professor Bernard or Professor Ogburn.

Spencer was really a cosmic philosopher who turned to social problems as an incidental phase of the application of his laws of physical development to social evolution. He called

this department of his evolutionary encylopedia "sociology" because an earlier French philosopher hat invented this barbarous Greek compound to christen his socio-theological effort at utopia building. This is not to be little Spencer, in his admiration of whom the present writer would yield to no reasonable person, but it does show that he was not a professional sociologist and that only a small portion of his writings were even incidentally sociological in character. Hobhouse, likewise, is chiefly a philosopher whose outlook has been freshened and his materials rendered concrete and vital by an excellent preparation in biology, psychology, anthropology and political science. Yet, it would be difficult to prove him more of a sociologist than John Dewey or Professor Tufts, and he has never yet written a book which bears the title of sociology. His holding of one of the Martin White Professorships in sociology at the University of London is a fortunate academic accident, which no more proves him a sociologist than it does the ethnographer, Edward Westermarck, who holds the other White Professorship in sociology. Graham Wallas is best described as a "publicist" with a penchant for a somewhat archaic psychological type of social analysis, and possessed of a most enviably exact and illuminating mastery of the facts relating to the social philosophy and public figures of Bentham's period and to the evolution of English local government. Even the London Sociological Society derives its spiritual parentage from the French philosopher, Comte, from the French social economist, Le Play, and from the French anthropogeographer, Demolins.

Likewise, though there has been much invaluable work by specialists in various branches of social science which can be exploited by sociologists, scarcely a one of these specialists has been adequately oriented by reading or instructing in that basic or synthetic discipline, sociology, which presents and illumines the social process as a whole and should form the background for every specialized form of research in the social sciences. Hence, the history of sociology in England is essentially a record of the development of more adequate knowledge, more precise methods and a more synthetic overlation in the special social sciences of anthropogeography, biology, psychology,

anthropology, history, economics, political science and social reform. There has been accumulated in such specialized endeavor a wealth of material to be organized and exploited by future English sociologists, but it is the virgin territory lying a head of the frontier of English social science rather than an area already charted, settled and administered.

II. Stages in the Development of English Social Science.

While it is only a rough general line of separation, one may divide the modern evolution of the social sciences in England into two general periods. The first was that of the gradual transition from deductive social philosophy to a more observational empirical and tentative type of social science. This period lasted from around 1750 to about 1850. The second stage is that from approximately 1850 to the present time, synchronizing with the gradual acceptance of the evolutionary theory, the growth of the genetic attitude towards social problems and sociological issues, the more accurate and profound psychological analysis of human motives and behavior, the progress of more exact statistical methods of measuring social phenomena, and the ever increasing richess of more dynamic and more complex social data as a result of the Industrial Revolution and of the advances in geographical discovery and ethnographic investigation. In summarizing the progress in the special social sciences in England both before and after 1850 limitations of space will force us to ignore all developments which do not illustrate a growing trend towards the sociological attitude in regard to human problems[1]).

---

[1]) For general surveys of this material see H. J. Laski, Political Thought in England from Locke to Bentham; W. L. Davidson, Political Thought in England from Bentham to J. S. Mill I. Barker, Political Thought in England from Spencer to the Present Day; W. A. Dunning, A History of Political Theories from Luther to Montesquieu, A History of Political Theories from Rousseau to Spencer; C. E. Merriam and H. E. Barnes, A History of Political Theories Recent Times; J. Bonar, Philosophy and Political Economy C. Gide and C. Rist, History of Economic Doctrines; G. P. Gooch,

III. Sociological Trends in English Social Science Prior to 1850.

First and foremost in the sociological tendencies prior to 1850 in England we should note the effect of the general philosophy of the English Deists and Rationalists[1]). They were the first in Western Europe to develop such an attitude towards man and society as to justify serious study of human behavior and earnest reflection as to possible methods of improving human society. The Christians had represented humanity as base beings significant only as the possessors of immortal souls to be snatched from perdition more through the grace of God than their own merits or achievements. Theology — or the technique of salvation — was naturally and logically regarded as the "queen of the sciences", and the study of man's secular behavior as man in an earthly setting was deemed of little consequence. Similarly, with social reform, the orthodox frowned upon social improvement, as the more attractive this world was made the more likely would the faithful be to surrender to the temptations of the world, the flesh and the devil. The English philosophers from Francis Bacon to Tom Paine repudiated all of this. Bacon sounded the note of the Rationalists when he demanded that scholars renounce their previous absorption in the Kingdom of God and turn their attention to the improvement of the Kingdom of Man through the application of natural science to the solution of human problems. The Deists vindicated man as man and as the most notable and commendable exhibit of divine ereative ingenuity to date. The Rationalists emphasized the possibility and desirability of social improvement through the application of reason and science to social, economic

---

History and Historians in the Nineteenth Century; F. Thomas, The Environmental Basis of Society; L. Rockow, Contemporary Political Thought in England.

[1]) J. H. Randall, Jr., The Making of the Modern Mind, Chap. XII. A. C. Mc Giffert, Protestant Thought before Kant, Chap. X. L. Stephen, History of English Thought in the Bighteenth Century; C. Becker, The Declaration of Independence.

and political problems. Such points of view as these offered the first real justification of social science.

In the eigtheenth and early nineteenth centuries anthropogeography was escaping from the realm of the mysterous and the occult where it has been associated with astrology and Hippocratic medicine[1]). Reflecting the recent invention of the barometer, Dr. Richard Mead (1673—1734) published his Treatise Concerning the Influence of the Sun and Moon on Human Bodies in the first half of the eighteenth century. He held that if the sun and moon could move the ocean into mighty tidal oscillations they must obviously influence human behavior and mental attitudes. Here, then, was the first study of the effect of atmospheric pressure upon human behavior, and the first step was thus taken in the path that led to the contemporary work of Hellpach and Dexter. At about the same time (1733) another English physician, John Arbuthnot, wrote his Essay Concerning the Effect of Air on Human Bodies. He not only covered the subjects dealt with by Mead but also outlined the theory of climatic determinism which Dedieu has proved to have been adopted by Montesquieu in his Spirit of Laws, published fifteen years later. If Arbuthnot inspired and informed Montesquieu, the latter furnished ample suggestions to Adam Ferguson who devoted a chapter of his History of Civil Society (1765) to a discussion of environmental influences. With Ferguson as with Montesquieu the climatic factor was deemed the most important of the geographic influences, and while admitting wide scope for the power of human adaptation to environmental conditions, he presented a convincing argument for the superiority of the temperate zones as the most favorable areas for high and relatively rapid cultural evolution. Englishmen also took part in that process of geographical exploration which ultimately brought together enough reliable geographical data to allow Ritter to establish scientific physical and anthropogeography in the first quarter of the nineteenth century.

---

[1]) For the bibliography and doctrines of these writers consult the index in F. Thomas, The Environmental Basis of Society.

In the field of social biology[1]) during this period the outstanding developement was the elucidation of the Malthusian law of population, indicating the necessity of artificial control of human population increase if we desire to augment human prosperity and happiness. While Malthus, as a pious Anglican, did not sanction birth-control, others, such as Francis Place, James Mill and Jeremy Bentham did so, and paved the way for Carr-Saunders and Marie Stopes. The forerunners of Darwin were carrying on those investigations and amassing that concrete information which enabled Darwin to launch his Origin of Species in 1859. The progress in microscopic investigation of bodily processes laid the basis for that definitive study of the processes of genetic biology, so significant for biological sociology. The rational attitude towards sex problems exhibited by Godwin, Place, Bentham and others in the period of Rationalism and Utilitarianism was, unfortunately, obstructed by the recrudescence of the hypocritical Puritanism and arid asceticism of the Victorian age, thus obstructing by more than a half century the emergence of Havelock Ellis and the beginnings of a scientific study of sex problems in England. The early physical anthropologists like Barclay, Grattan, Charles White etc., were helping to found anthropometry, so indispensable to any scientific study of the problem of race.

In this transitional period suggestive work was done in the field of the psychological analysis of society[2]). Bishop Berkeley (1685—1753), in his Essay on the Principles of Moral Attraction, forecast both Gidding's formula of the consciousness of kind and Spencer's interpretation of society in terms of physical analogies. Hume, Hutcheson and Adam

---

[1]) J. Bonar, Malthus and His Work; H. F. Osborn, From the Greeks to Darwin, J. W. Judd, The Coming of Evolution; A. C. Haddon, A History of Anthropology; A. D. White, A History of the Warfare of Science with Theology; E. E. Barnes, „Representative Biological Theories of Society“ in Sociological Review, 1924ff.

[2]) Cf. H. E. Barnes, „Sociology before Comte“, in American Journal of Sociology, September 1917, M. M. Davis, Psychological Interpretations of Society; F. H. Giddings, The Principles of Sociology, third edition, introduction.

Smith indicated at length the social significance of sympathy, and Hume offered both a psychological explanation of social genesis and social organization and a psychological refutation of the theory of geographical determinism. Blackstone anticipated Fouillée by his effort at a psychological statement of the theory of an implicit contractual basis of social relations. Burke, in his essay on The Origins of our Ideas of the Sublime and the Beautiful showed keen insight into the social significance of sympathy, imitation and emulation. Godwin presented a pleasant, if exaggerated, conception of the importance of rational factors in social control and social reconstruction. Finally, Bentham's felicific calculus, while resting on an untenable set of psychological assumptions, furnished the impulse to the most extraordinary and varied set of proposals for social reform that have ever emanated from a single human mind.

In clarifying the historical approach to society there were contributions of import for the subsequent development of this field.[1]) The geologists Hutton, Woodward and Lyell produced the indispensable background and perspective from which to view social origins as soon as the evolutionary biologists and the anthropologists had brought forward the evidence making necessary the relinquishment of the Adam fiction. The rudimentary and preliminary studies being made of the culture of primitive peoples served to prepare the way for the more intelligent appreciation of the facts and processes of human evolution, once the biologists, physical anthropologists and archeologists had demonstrated the great antiquity of man and human society. Ferguson's History of Civil Society may rightfully be called the first true harbinger of historical sociology from the standpoint both of its scope and its attitude towards the problem. Burke based his sweeping criticism of the rationalistic and utopian philosophy of the French Revolution upon the genetic point of view with respect

---

[1]) J. W. Judd, The Coming of Evolution; W. A. Dunning, Political Theories from Rousseau to Spencer; E. Fueter, L'Histoire de l'historiographie moderne; G. P. Gooch, History and Historians in the Nineteenth Century; W. Riley, From Myth to Reason.

to the gradual and orderly development of society and political institutions. Gibbon, Robertson, Hallam, Mackintosh and Grote exhibited the growing accuracy of historical method and documentation in the interval between the Humanist and von Ranke. Both the historical writings and the doctrinal position of the Rationalists such as Middleton, Collins, Hume and Paine, aided notably in breaking down that reverential attitude towards the past and in discrediting that acceptance of the orthodox Jewish and Christian cosmology, chronology and anthropology which were alike fatal obstacles to any intelligent study of social and cultural evolution.

The economic philosophy of the age, associated chiefly with the writings of Adam Smith and the Classical Economists was rich in sociological interests[1]). As Professor Small pointed out in his Adam Smith and Modern Sociology. Smith took an essentially sociological attitude towards the whole problem of the production and use of material wealth, and institutional economics might have been born with him rather than with Sombart, Weber, the Webbs and Veblen had it not been for the unfortunate capitulation of economics to the metaphysics of value and distribution which set in with Ricardo and his successors. Even though the Classical Economists embraced an individualistic rather than a social point of view, yet there writings were not without their value for sociology. Malthus's famous law of population was an outgrowth of his attitude towards welfare economics, and the deep concern of his contemporaries with the problems of social and factory legislation was based upon essentially social and economic interests of which their metaphysical economics was to no small degree a rationalization. The studies conducted by the factory investigating commissions and other similar groups brought together a vast body of relevant information in the field of social economics.

---

[1]) A. W. Small, Adam Smith and Modern Sociology; J. Bonar, Philosophy and Political Economy; Gide and Rist, History of Economic Doctrines; E. Cannan, A History of the Theories of Production and Distribution in English Political Economy from 1776 to 1848.

In the field of political philosophy[1]) the varied types of speculation and analysis associated with Blackstone, Ferguson, Burke, Charles Hall and Bentham had a common denominator in the tendency to look upon political institutions as the outgrowth of general antecedent and environing social conditions.

Finally, the great increase of social problems forced upon the attention of England by the onset of the Industrial Revolution suggested to Bentham the necessity of working out a science of social reconstruction and was, as Professor Small has so well demonstrated, a powerful impulse to the subsequent development of sociology as a science for the scrutiny and guidance of social reform programs[2]).

IV. The Place of Herbert Spencer in English Social Science.

The development of the social sciences in England since 1850 has consisted essentially in further progress along the lines of the specialisms just described above, but we may pause before resuming the story to indicate the contributions to sociology made by Herbert Spencer in his cosmic philosophy as applied to an interpretation of social processes[3]).

In a recent penetrating reinterpretation of Spencer's sociological doctrines, Professor Frank H. Hankins has contended that Spencer's contributions consisted chiefly in: (1) the demonstration of the validity of the evolutionary viewpoint as applied to the study of human society; (2) the discovery of the data of sociology in the reciprocal reactions of primitive man and his environment; (3) the first elaborate statement of the organismic theory of society; (4) his individualistic analysis

---

[1]) Cf. The works of Laski, Dunning and Davidson cited in footnote 1.

[2]) Cf. A. W. Small, General Sociology, Chap. III.

[3]) W. A. Dunning, Political Theories from Rousseau to Spencer, Chap. IX; E. Barker, Political Thought in England from Spencer to the Present Day, Chap. IV; H. E. Barnes, „The Social and Political Theory of Herbert Spencer" in American Journal of Sociology, November 1921; F. H. Hankins, in H. E. Barnes (Ed.), History and Prospects of the Social Sciences, pp. 297ff.

of human groups and institutions; (5) his ghost theory of the origin of religion; (6) his view of social and political evolution as essentially a transition from a militaristic to an industrial basis; and (7) his biological generalization that the key to the understanding of population growth is to be found in the alleged antithesis or inverse correlation between individuation and genesis.

While the present writer has summarized Spencer's contributions somewhat differently elsewhere, it may be agreed that Professor Hankin's estimate is both just and comprehensive. It might be well, perhaps, to emphasize somewhat more Spencer's persistently reiterated generalization that social or institutional evolution is part and parcel of cosmic evolution as a whole, and hence cannot be successfully controlled by artificial human intervention and guidance. This in the core of all of Spencer's sociological and political writings. Again, it is necessary to insist upon the utterly inadequate impression of Spencer's sociological theory which is offered by such presentations as those of Professor Small, where Spencer's sociology is represented as largely identical with the elaboration of the organic analogy. The discussion of society as an organism was but an incidental, unimportant and rather illogical phase of Spencer's social philosophy. Finally, the writer believes that not enough has been made of Spencer's general observations on sociological attitudes and methodology in his *Study of Sociology*. This little work will probably come to be regarded as Spencer's chief, if not, indeed, his only enduring work in the field of sociology, though, of course, his final establishment of the evolutionary principle in social analysis will stand as his great contribution to social science as a whole.

Spencer had a tremendous influence upon the subsequent development of sociology, yet he affected but little the growth of sociology in England. Not only did he have enthusiastic followers upon the Continent, but the early American sociologists, Ward, Summer, Giddings and Small were profoundly influenced by him. Giddings' early work was chiefly an original synthesis of Spencer's physical philosophy with the psychological conceptions of Adam Smith and Gabriel Tarde. Professor

Carver seems to retain as fresh and unabashed an enthusiasm for Spencer today as Giddings exhibited towards him in 1894. Yet Spencer's influence upon formal social science in England was almost negligible. The prevailing trend towards somewhat narrow and uncoordinated specialization was not checked in the interest of a more general synthetic tendency. Moreover, the one writer on sociology in England since Spencer who has made any effort to systematize, Leonard T. Hobhouse, differs diametrically from Spencer in nearly every phase of his doctrine except in the adoption of the evolutionary approach. While there were many factors which account for this strange lack of influence of Spencer upon English social science, it would seem that the following are the most important: (1) the type of English mind which tended towards calm reflection and broad generalization in the field of social science was still under the spell of the arid *a priori* metaphysics of Thomas Hill Green and the Scotch dialecticians; (2) the specialists were too narrow or too absorbed professionally to interest themselves in Spencer's sweeping generalizations and dogmatic formulae; (3) the reformers and uplifters were repelled by Spencer's harsh, uncompromising and mechanical individualism. Hence, Spencer remains a gargantuan but, nevertheless, a lonely and isolated figure in English social science.

V. The Progress of Sociological Interests in English Social Science Since 1850.

We shall now endeavor to trace briefly and concisely the outstanding developments in English social science since Spencer, keeping in mind the general background of: (1) an improving methodology in social research and analysis; (2) a vast increase in social data; (3) the growing complexity of social phenomena; (4) real progress in a secular and evolutionary outlook; and (5) better differentiation and distribution of scientific labor in these fields.

There have been numerous contributions to better types of methodology in social science[1]). The outstanding contribution

[1]) Cf. Westergaard, in Quarterly Publications of the American Statistical Association, Vol. XIV, pp. 1—121, Vol. XV,

here is to be found in the improvement of the statistical technique particularly in the field of social statistics, founded in large force by Stanley Jevon, Galton and Pearson. Here the most productive figure has been A. L. Bowley, who has trained and inspired a large body of students and associates. Even more abstruse contributions have been made to this field by Yule, Keynes and others — though dealing chiefly with economic material. The most important specialized phase of the quantitative method as applied to sociology which has been worked out in England has been associated with Francis Galton and his disciple, Karl Pearson, with his biometrical concepts and his justly famous coefficient of correlation. The statistical approach to social measurement has been applied to contemporary social problems by a host of English students, and Hobhouse has made a rather less successful effort to introduce it in the study of primitive institutions. Frédéric Le Play has exerted a wide influence upon English methodology. His technique of the social survey has been elaborated and applied in patient detail by Booth, Rowntree and others in their classic investigations of poverty in London and York. His regional plan for social reconstruction has been warmly espoused by Geddes, Branford, Mumford and others, and Geddes has achieved no little practical succes in applying these doctrines in Edinburgh and elsewhere. The cultural method of social analysis has been promoted by the English anthropologists such as E. B. Tylor, R. R. Marrett, A. C. Haddon, W. H. R. Rivers, F. C. Bartlett and others. A broader basis for the historical study of institutional and cultural evolution has been forwarded by Maine, Maitland, Pollard, Vinogradoff, Marvin, Tawney and others. The monographic method in historico-economic

---

pp. 225—91; J. Koren, A History of Statistics; P. H. Hankins, „Individual Differences: the Galton-Pearson Approach", in Social Forces, December 1925; Geddes and Branford, The Coming Polity; Goldenweiser, A. A., „Cultural Anthropology", in H. E. Barnes (Ed.), The History and Prospects of the Social Sciences; H. E. Barnes, The New History and the Social Studies; C. E. G. Catlin, The Science and Method of Politics; H. J. Laski, A Grammar of Politics.

analysis has been impressively demonstrated by the Webbs, the Hammonds and the like.

The study of the influence of geographical factors[1]) upon social processes was initiated in the modern period by a philosophical historian, H. T. Buckle, a much misunderstood and misinterpreted man. Writing to prove the growing primacy of cultural and psychological factors in human society, he has most frequently been expounded and condemned as an unthinking and uncritical apostle of geographical determinism. In anthropogeography the trend since Buckle has been away from the well intentioned efforts of amateurish physicians, philosophers, travellers and historians towards the work of well trained and socially minded geographers. A. J. Herbertson, Andrew Reid Cowan and James Fairgrieve have compiled general works for the purpose of presenting an illuminating and moderate description of the manner in which the history of human culture has been conditioned rather than determined by geographical factors. M. B. George has elected the geographic conditioning of military history. E. J. Payne has written upon the geographical factors involved in the European settlement of the New World, and Miss Newbigin and Mr. Mackinder have elucidated the geographical conditioning of the ancient and modern history of the Near East and the Balkans. Mackinder especially stresses the crucial importance of the possession of this pivotal area in the Near East for any state desirous of maintaining the supremacy of political power in the Old World. His work is a thinly veiled invitation to English aggression in this area and constitutes an exploitation of anthropogeography in the service of nationalism and imperialism. Lucas has inspired and edited an extensive work on the geographical basis of British colonization and imperialism. Fleure has worked on the physical and anthropogeography of England and western Europe, particularly in relation to race and racial differentiation. Geddes and Bradford have accepted the geographical basis of Le Play's regionalism as

[1]) On these writers consult the index in Thomas, Environmental Basis of Society. See also H. E. Barnes, New History and Social Studies, Chap. II.

he of the chief clues to the reconstruction of contemporary urban and industrial society. Chisholm and McFarlane have treated in detail the geographical basis of modern commerce and industry. Especially important has been the introduction of the basic concepts of Paul Vidal de la Blache relating to the regional technique in anthropogeography by Herbertson, H. R. Mill and Fleure. This represents the most advanced phase of development in physical and human geography, and it will doubtless be conceded that Fleure is the outstanding exponent of up-to-date anthropogeography in contemporary Britain.

In the realm of biological sociology[1]) it will be conceded by all that the most significant and far-reaching achievement was the triumph of the evolutionary hypothesis and the proof that man, as a higher type of mammal, is a definite part of that process. This not only laid the basis for a realistic study of human origins in the dim geological past rather than in an obliterated Paradise in Mesopotamia or Asia Minor, but also provided the scientific and methodological justification for the biological approach to social problems. In other words, evolutionary biology helped to create the time perspective and mental attitudes essential for any valid consideration of human society as a naturalistic problem. This was more important than the so-called "Social-Darwinism", espoused by Spencer, Bagehot and Jenks, which emphasized the social function of war as the social analogue of the struggle for existence. The evolutionary analysis of man naturally led to a more detailled and precise study of the mechanisms of human heredity, thus establishing the science of genetics. Out of this has arisen the well-grounded cult of eugenics, the high priests of which in England have been in succession, Francis

---

[1]) H. E. Barnes, „Representative Biological Theories of Society", in Sociological Review, 1924ff.; R. Mackintosh, From Comte to Benjamin Kidd; V. Robinson, Pioneers of Birth Control; A. Dendy, The Biological Foundations of Society; F. H. Hankins, The Racial Basis of Civilization; „Individual Differences", loc. cit.; A. A. Tenney, Social Democracy and Population; W. S. Thompson, Population: a Study in Malthusianism.

Galton and Karl Pearson, the former the more seductive prophet and the latter the more skilled technical scientist.

This interest in the qualitative aspect of the population problem has been paralleled by further developments of the quantitative analysis founded by Malthus. The Neo-Malthusians have proved that, when accurately interpreted, the Malthusian doctrine has been fully vindicated by the history of modern population growth since 1800. They have further established the fact that the need for an artificial restriction of the population in the interest of social comfort and prosperity is far greater today than when Malthus penned his famous essay. The birthcontrol movement, led by Marie Stopes and others, has suggested a technique for restraining population increase which is far more rational and effective than the weak and watery method of delayed marriages suggested by the pure and pious ex-clergyman, Malthus. The striking work done on the psychology and sociology of sex by Havelock Ellis and others has served to dissolve the almost incredible impurity-complex which paralyzed Victorian social thought, and has thus prepared the way for a civilized attitude towards birth-control and other sexual aspects of social improvement. The Neo-Malthusian writers in England have varied from the erudite and specialized work of A. M. Carr-Saunders to the effective propaganda of Swinburne and Cox, and the introductory but comprehensive textbook of Wright. As indispensable data for both quantitative and qualitative social biology students have been able to draw upon the vital statistics ever more accurately and thoroughly compiled by government agencies and sifted and analyzed by such authorities as Sir Arthur Newsholme.

In the field of the psychological study of social phenomena[1]) the most important development in the last three-quarters of a century in England has been the annihilation of the intellectualistic psychology, exemplified by the Benthamite

---

[1]) Cf. my summaries of English psychological sociology in the American Journal of Sociology, 1922—23; and Kimball Young, „Social Psychology" in The History and Prospects of the Social Sciences.

felicific calculus, which not only furnished the philosophico-moral basis of Bentham's elaborate series of social inventions and reform schemes, but has also constituted the foundation of most of the so-called psychological economics and political science. This indispensable destructive work has been the result of the labors of Graham Wallas in his Human Nature in Politics, of McDougall with his emphasis on the importance of instinctive drives, of Trotter, who has elucidated the significance of the herd control of individual thought and behavior, of Tansley, Rivers, Hart and others who have exploited the newer dynamic psychology which stresses the importance of subconscious factors in human behavior, and of the social psychologists and anthropologists who, from Bagehot's day onward, have emphasized the importance of custom, habit and convention in conditioning the thought and conduct of man. Important also is the exposition of the social importance of sympathy and altruism by Drummond, Kidd and Sutherland which opposes the cold, calculating individual selfishness of the felicific calculus, as well as the bellicose assumptions of "Social Darwinism". No little progress has also been made by C. S. Myen and others in introducing psychology into the reconstruction of industrial processes. In general, one may say that at the present time psychology is in excellent shape in England to be exploited in the service of psychological sociology. Thus far, however, all efforts in this direction have been fragmentary or specialized. There has not appeared in England either a systematic synthesis of work already done in this field, such as Ellwood's Sociology in Its Psychological Aspects and his Psychology of Human Society, or an application of strictly up-to-date psychology to a comprehensive study of social processes, such as is to be detected in Professor F. H. Allport's Social Psychology.

As in America, so in England, the cultural analysis of social processes and institutions has been established chiefly by the anthropologists[1]). The older evolutionary or comparative

---

[1]) A. C. Haddon, A History of Anthropology; A. A. Goldenweiser, „Cultural Anthropology", in History and Prospects of

approach was espoused by Avebury, Tylor, Frazer and others. The opposed or diffusionist position has been exploited moderately by Haddon and Rivers, and with uncritical exuberance by G. Elliot Smith ad his disciples, such as D. A. Mackenzie and W. J. Perry. A more critical and tentative viewpoint, roughly resembling that taken by Boas and the American school of historical ethnology has been mainted ned by R. R. Marett and F. C. Bartlett. Bartlett appears to be about the only English student of primitive culture who is alive to the revolutionary work done in cultural anthropology by Boas and the American group. There has been no English sociologist to take over and utilize the technique of cultural analysis for sociology in such a manner as have Professor W. F. Ogburn and such disciples as M. M. Willey and M. J. Herskovits in the United States. Yet Professor Hobhouse has shown a commendable cordiality towards the cultural point of view and has made wide use of it in his writings.

The genetic study of social institutions and cultural development has been pursued by a varied group of scholars[1]). John Richard Green repudiated the episodical political history of Freeman, along with the dictum that "history is past politics". He wrote a history of English life and culture quite as much as an account of English politics. The contributors to the Trail and Mann series have compiled a vast social and cultural history of England. Maitland and Pollard have founded an instutional approach to English political history. The Webbs, Ashley, Tawney, the Hammonds, Slater, Mrs. Knowles and others have made precious and voluminous contributions to our knowledge of the social and economic history of England. The cultural anthropologists mentioned above amassed a vast body of material on cultural and institutional origins, and such physical anthropologists as Arthur Keith and a large number

---

the Social Sciences; C. Wissler, „Anthropology", in E. C. Hayes (Ed.), Recent Developments in the Social Sciences.

[1]) Fueter, op. cit.; Gooch, op. cit.; E. Barnes, New History and the Social Studies; „History" in Hayes, op. cit.; „History: Its Rise and Development", in Encyclopedia Americana; C. R. G. Catlin, The Science and Method of Politics.

of competent prehistoric archeologists have clarified the complicated problems relating to human origins. Excellent work on the history of institutions has been done by Maine, Maitland, Pollock, Vinogradoff and others in the field of legal origins; by Hobhouse and Edwards Jenks in tracing the evolution of the state; by a large number of competent economic historians and genetic economists, led by Archdeacon Cunningham, in analyzing the evolution of economic life; by Westermarck in his monumental studies of the evolution of the family and human mariage; and by Lang, Frazer, Marett and others in the field of the history of religion and comparative mythology. F. S. Marvin has done more than any one else in England to arouse an interest in the "new history", associated in this country chiefly with the work or James Harvey Robinson and his disciples. Finally, Mr. Wells, in his Outline of History, has effected that all desirable juncture between the competent professional study of the history of civilization and the popular appreciation and perusal of this novel and dynamic type of historical writing.

Certain trends in contemporary English economic science have been of the greatest significance for sociology[1]). Among these we should certainly list: Ashley's contributions to genetic economics and economic history; the institutional economics of the Webbs, Tawney, Clay and others; the work of Pigou, and especially, Hobson, in welfare economics; and the functional approach to socio-economic life in the methods and assumptions of Cole and the guild socialists. For the most part, these men represent the sociological point of view which characterized Adam Smith, but functioning through a more precise analytical technique, buttressed with more information, and dealing with post-Industrial Revolution materials and problems.

There have been many methods and attitudes in British political science which partake of the sociological orientation and have brought forward much material and many concepts

---

[1]) There is as yet no adequate survey of English institutional and social economics. There are fragmentary American appreciations by such writers as W. C. Mitchell, Walton H. Hamilton, et al.

rich in value for sociology[1]). Maitland, Pollard, Jenks, Hobhouse and others have devoted themselves to the historical evolution political institutions. The pluralistic revolt from the conceptions and practices of the absolute and omnipotent state and from the doctrine of unified, concentrated and unlimited sovereignty was organized in England by Frederick William Maitland under the inspiration of Otto Gierke, who was himself much influenced by his studies in the socio-political doctrines of Johannes Althusius. This movement has been further developed with particular reference to ecclesiastical groups and interests by J. N. Figgis, and in relation to professional and vocational groupings and programs by Harold J. Laski. Particular emphasis has been laid by Maitland and Figgis on the real personality of the corporate group, and this contention has been utilized as the basis of a powerful argument for a certain amount of group autonomy and volitional independence.

The psychological factor in politics was discussed with great acumen, if with imperfect psychological knowledge, by Walter Bagehot in his Physics and Politics where he stressed in particular the operation of imitation and discussion. Graham Wallas dealt the death blow to the political rationalism and intellectualistic psychology which had pervaded British political thinking from Blackstone and Bentham to James Bryce. He has also indicated the irrational methods and processes which prevail in party government in a democracy. His efforts to suggest a constructive way out of these perplexities have been less successful than his critical work, though his plea for some adequate method of international cooperation to prevent war in his Our Social Heritage is a notable one. While this paper is limited to English sociology we cannot fail to mention here the important work of Mac Iver of Toronto in relation to the place of the community in social and political life, which has so profoundly influenced Cole and the guild socialists in

---

[1]) Cf. Barker, op. cit.; L. Rockow, Contemporary Political Thought in England; Catlin, op. cit.; Merriam and Barnes, op. cit.; H. J. Laski, A Grammar of Politics (This is probably the best exhibit of the new political science in England); R. M. Mac Iver, The Modern State.

their political doctrine. The virtues of aristocracy versus democracy have been threshed out, with Maine, Stephen, Lecky, Mallock and others defending the aristocratic tradition, while Hobson, Hobhouse and Bryce have espoused the cause of democracy. Bryce has provided the most voluminous exhibit of the achievements and defects of democracy in action.

The sociological viewpoint has been introduced into ethics[1]) through Leslie Stephen's attempt to restate ethical theory in terms of the evolutionary hypothesis, and through the comparative and historical studies of Hobhouse and Westermarck. Havelock Ellis and others have made no little progress in bringing about the beginnings of a civilized attitude towards sex, and the Webbs and others have done much to emphasize the vital sociological contention that social ethics should be concerned, not so much sociological contention that social ethics should be concerned, not so much with furnishing a rationalized basis for the defense of asceticism and gloomy Puritanism, as with the establishment of a comprehensive scheme of social justice.

A sociological orientation in social reform[2]) is to be seen in such things as an ever greater reliance upon statistical investigation in social economics and social legislation; in the growing popularity of the birth-control movement and the eugenics cult; in the regional town-planning program of Geddes and Branford; and in the repudiation of the theological and methaphysical assumptions underlying conventional English criminology and penology. Nor should one overlook the sociological cast in such contemporary English literature as the works of Shaw, Wells, Arnold Bennett, Galsworthy and W. L. George.

---

[1]) Barnes, History and Prospects of the Social Sciences, Chap. IX; L. T. Hobhouse, Morals in Evolution; Mackintosh, op. cit., Chaps. X, XI, XIII; H. Ellis, Little Essays of Love and Virtue; C. E. M. Joad, Thracymachus; F. Kirchwey (Ed.), Our Changing Morality.

[2]) Cf. Rockow, op. cit.; and W. J. Brown, The Underlying Principles of Modern Legislation.

We have already pointed out how sociology, strictly speaking has made almost no headway whatever in English education. Unless my English informants are wrong, there are only two professorships of sociology in Great Britain, the Martin White Professorships in the University of London. One of these is filled by a socially minded philosopher and the other by an erudite ethnographer.

VI. The Place of L. T. Hobhouse in English Social Science.

As Herbert Spencer stood out as the great systematizer at the close of the transition from social philosophy to social science, so Leonard Trelawney Hobhouse is the synthetic social philosopher of present-day England[1]). Like Spencer, Hobhouse developed his sociological system as a part of a general philosophy of evolution. There is still more intimate similarity between the two systems, in that while Spencer conceived of the evolutionary process as one of progressive differentiation and adjustment, Hobhouse views it as a growth in correlation and harmony, and both look upon society as an organic unity. But here the resemblance ceases. Spencer held that the course of evolution moved on automatically, regardless of the interference of man, believing, that the latter could at the best have only a slight positive effect and was extremely likely to hinder the process. Hobhouse claims, on the contrary, that however much the evolutionary process may depend upon automatically working factors, such as the struggle for existence, social evolution has come more and more to rest upon conscious control by the human mind. He holds that, from this stage on, progress must depend primarily upon the conscious direction of social conduct by the social mind. Again, while Spencer's conception of the organic nature of society rested upon a large use of the biological analogy. Hobhouse chews the use of

---

[1]) Cf. H. E. Barnes, „The Social and Political Theory of L. T. Hobhouse“, in American Journal of Sociology, January, 1922. A survey based on Hobhouse's more recent works is in preparation by Professor Hugh Carter.

biological terms and only implies the essential unity and interdependence of social life. Further, while both are avowed Liberals in English politics, Spencer's Liberalism was of the *laissez-faire* "Mid-Victorian" brand of Cobden and Bright. Hobhouse, in contrast, is a supporter of that newer Liberalism of Asquith and Lloyd George which has abandoned most of the *laissez-faire* tenets of the earlier period and is the group in England which has been the most consistent of the pre-war political parties in advocating and carrying out an extensive program of social reform and remedial legislation. It was the growth of this modern phase of Liberalism which compelled Spencer in his latter years to find himself more inclined to favor the Conservative party. One thus finds in Hobhouse the interesting combination of a writer who approaches the problems of politics from the standpoint of a philosopher of evolution of the most thorough and recent type, of a social philosopher unsurpassed in any country for breadth and profundity of learning, and of a liberal democrat in politics.

Hobhouse carries his general evolutionary doctrines over consistently into his sociological system as a means of interpreting social processes. His specific sociological doctrines are to be found mainly in his suggestive little work on Social Evolution and Political Theory and in his more recent Social Development, which might be said to bear much the same relation to Spencer's Study of Sociology that Hobhouse's volumes on the philosophy of evolution do to the Synthetic Philosophy.

In the first place, as to the general field or scope of sociology, Hobhouse holds that it may be regarded chiefly as the science of human progress. He says:

To form by a philosophic analysis a just conception of human progress, to trace this progress to its manifold complexity in the course of history, to test its reality by careful classification and searching comparisons, to ascertain its conditions, and if possible to forecast the future — this is the comprehensive problem towards which all sociological science converges and on the solution of which reasoned sociological effort must finally depend.

The fundamental element in the social process which emerges as the central theme of social evolution is the interplay of human motives and the interaction of individuals. "The interplay of human motives and the interaction of human beings is the fundamental fact of social life, and the influence which it exercises upon the individuals who take part in it constitutes the fundamental fact of social evolution".

This social progress, which is the prime object of sociological study, is not synonymous with social evolution. The latter term is the wider and may include retrogression as well as advance. "By evolution I mean any sort of growth; by social progress, the growth of social life in respect to those qualities to which human beings attach or can rationally attach value". Nor is social progress primarily dependent upon biological factors. It is almost exclusively a result of psychological and social forces:

That is to say, there is progress just where the factor of social tradition comes into play and just so far as its influence extends. If the tradition is broken, the race begins again where it stood before the tradition was formed. We may infer that while the race has been relatively stagnant, society has rapidly developed, and we must conclude that, whether for good or for evil, social changes are mainly determined, not by alterations of racial type, but by modifications of tradition due to the interactions of social causes. Progress is not racial, but social.

Social progress, in last analysis, Hobhouse regards as the growth in the harmonious adjustment of: (1) man to society, (2) the different types of social organization to each other, and (3) society as a whole to its environment. "Social progress may be regarded as development of the principles of union, order, cooperation and harmony among human beings." The ideal society toward which social process should lead is one in which harmony is realized. "The ideal society is conceived as a whole which lives and flourishes by the harmonious growth of its parts, each of which in developing on its own lines and in accordance with its own nature tends on the whole to further the development of others".

This growth of harmonious adjustment in society, which is the essence od social progress, is not, however, solely the result of automatically working factors; it can only be completely achieved by the conscious action of will and intelligence. "But in all its meaning, harmony, as already hinted, is something which does not come of itself but is achieved in greater or less degree by effort, that is to say, by intelligence and will." The growth of rational control by society over the conditions of life may thus be taken as the measure of social progress.

The most significant fact in the modern stage of civilization is that we have now reached the point where the social mind has obtained control over the external conditions of life. "The distinguishing characteristics of our time are that civilization for the first time has the upper hand, that the physical conditions of life have come and are rapidly coming more and more within human control, and that at least the foundations have been laid of a social order which would render possible a permanent and unbroken development." These lines, it should be remembered, were before the outbreak of the World War.

The strongest force making for a sociological movement in England has been the Sociological Society of London, the moving spirit in which has been Mr. Victor Branford[1]). This has done much to promote discussion of sociological subjects, to encourage social reform, and to bring prominent Englishmen together for the ostensible purpose of dealing with sociological problems. It has also published an excellent journal — the Sociological Review. What there is in the way of formal sociology in England is due chiefly to Mr. Branford and his associates. Yet the society has suffered from a number of limitations. In the first place, it has been rather provincial and little in touch with sociological progress elsewhere. Next, would come the handicap of discipleship. The leading members of the Sociological Society have been those who are still under the spell of Comte and of Le Play and his disciple, Demolins.

---

[1]) See his articles and addresses in the Sociological Papers and the Sociological Review.

Finally, there has been more interest in social reform, particularly in regional planning for urban reconstruction, and in social work than in the theoretical discussion of major sociological issues.

VII. Some Reasons for the non-emergence of Sociology in England

It is a subject worthy of speculation as to why sociology, as such, should have taken such slight root in England. There are doubtless many reasons. Academic sociology is a symptom of contemporaneity in curriculum and pedagogical ideals. With the notable exception of the University of London and a few other recently established municipal universities. British education is still primarily medieval or humanistic, being concerned chiefly with the classics and dialectic and metaphysics. The ideal is still to train a cultured gentleman in terms of the older criteria of culture and learning. The objective is to prepare one to move easily and urbanly in formal social circles rather than actually to understand the processus of human society — to be in society rather than to understand social life. The more aristocratic groups in the colleges look forward to public life, and here the rhetorical and dialectical technique is viewed as the main avenue to success. Men are trained to argue with charm and lofty detachment rather than to investigate with precision. The whole process is a dignified and seductive flight from reality. The generalized approach to nature and society is through dialectic and metaphysics — platonic rather than pragmatic and empirical. The gap between normative and *a priori* social philosophy, on the one hand, and the inductive and specialized social sciences, on the other, has never bridged as it should be by general sociology.

In contrast to this unreality of the education of the English gentleman and philosopher, we have the specialized training of those going into the civil service or the professions. The specializing social scientists have neither the time, inclination nor capacity to provide that generalized and synthetic view of the social process as a whole which is the true function of the principles of sociology, and cannot be executed by any

brand of special metaphysics. Further, the long established position and prestige of history, political philosophy, and economics in England have made it difficult to realize the need of a more basic and elemental social science such as sociology. The reformers engaged in the active strife of partisan struggle and class collisions cannot well be expected to pause for sociological orientation and direction unless they have been previously accustomed to such attitudes and procedure by systematic discipline and instruction.

Therefore, the net conclusion of this hasty summary of sociological trends and developments in England would seem to be that the specialists in the various branches of social science have accumulated a vast body of data and generalisations which would make possible a remarkable flowering of sociology in England if the inclination and personnel to do so were present. Yet the seductive and promising nature of the invitation to synthetic achievement here is only exceeded by the prospect that nothing will be done about it for a long time to come.

III.

Über amerikanische Soziologie.

Von

Dr. Rudolf Broda

(Prof. am Antioch College, Yellow Springs, Ohio).

In Amerika nimmt die soziologische Wissenschaft nicht nur im Lehrplan der eigentlichen Universitäten (Graduate-schools), sondern auch in demjenigen ihrer Vorstufe, der Colleges (Undergraduate-schools), einen wesentlich größeren Spielraum ein als in den analogen Lehranstalten Europas. Gilt sie doch hierzulande nicht mehr als eine Wissenschaft der Zukunft, ein Forschungsbereich, der erst zu durchmessen ist, sondern als etwas, das bereits exakt gelehrt werden kann.

Wollte man aber meinen, daß es wirklich bereits gelungen sei, die Soziologie auf den Stand einer exakten Wissenschaft zu erheben, was die Vorkämpfergruppe, die Professor Franklin Giddings zum Führer hat, seit jeher anstrebt, so zeigt ein Blick in die zahlreichen Lehrbücher der Soziologie für „Undergraduates" (College-Studenten von 18—21 Jahren), daß dem doch nicht so ist. Sowohl das vielgebrauchte Buch von Prof. Dow als dasjenige von Prof. Hayes enthalten neben vergleichsweise kurzen Abschnitten über Methodologie die Darstellung einer Fülle praktischer Fragen (z. B. Bevölkerungs- und Einwanderungsprobleme, Probleme der Bekämpfung von Armut und Verbrechen usw.), die zwar dem Studenten wichtige Lebenskunde vermitteln, aber doch nur als „angewandte", nicht als „reine" Soziologie gelten können.

Die Bücher von Prof. Giddings (Columbia University, New York) wieder stellen wohl ausgezeichnete Regeln für die

Sammlung soziologischen Quellenmaterials und dessen induktive Verwertung auf, sind aber mangels eines bereits ausreichenden Vorrates solchen Quellenmaterials nur in wenigen Punkten bis zur wirklichen Erforschung der sozialen Gesetzmäßigkeiten vorgedrungen. Resultate, die man Schüler lehren könnte, sind noch nicht in weitem Ausmaße vorhanden.

Dem angestrebten Ziele am nächsten kommt in Amerika wohl das Textbuch von J. Qu. Dealey und Lester F. Ward. Ward ist nämlich selbst der Altmeister der amerikanischen Soziologie, der von Herbert Spencer die Mission ihrer wissenschaftlichen Ausarbeitung übernommen hat.

Wards eigene Bücher, „Dynamic Sociology" und „Pure Sociology" (auch deutsch erschienen) stehen zwar auch noch den soziologischen Problemen ringend gegenüber, ähnlich wie die von Giddings, sind für den Laien nahezu unverständlich und sogar noch für den Lernenden überaus schwierig; aber das Textbuch, das mit Hilfe Dealeys verfaßt wurde, gibt tatsächlich einen auch für den Schüler erfaßbaren Überblick über den jetzigen Stand der soziologischen Forschung Amerikas, gesehen freilich durch das gefärbte Glas der voluntaristischen Auffassung Wards.

Prof. Paul Barth, Leipzig, hat in seinem Werke „Philosophie der Geschichte als Soziologie" dargetan, wie sich an den ersten Soziologen, Auguste Comte, und seine Lehre von den drei geistigen Zeitaltern, dem theologischen, metaphysischen und positiv-wissenschaftlichen, und an die „biologische Schule" Spencers, Schäffles und Worms', die in dem Gesellschaftsorganismus gleiche Gesetze wie in den natürlichen Organismen nachzuweisen suchte, die „voluntaristische Schule" angeschlossen hat, welche die Entwicklung des menschlichen Einzelwillens für den Hauptfaktor der Gesellschaftsentwicklung ansieht. Die Hauptvertreter dieser Schule sind Ward und Giddings.

Eine eingehende Analyse des Lehrgebäudes dieser beiden Forscher kann im engen Rahmen dieses Artikels natürlich nicht Platz finden. Es seien aber dessen Grundzüge gegeben. Ward glaubt an dreierlei Arten von Kräften der Gesellschaftsentwicklung:

1. „Ontogenetische Kräfte" (vor allem den Hunger, der zu Eigennutz und Ausbeutung führe).

2. „Phylogenetische Kräfte" (Geschlechtstrieb und aus ihm hervorwachsend Liebe, die sich zur Nächstenliebe sublimiert) und

3. „Soziogenetische Kräfte" (Moral, Ästhetik und Wissenschaft).

Die stärkste Leistung Wards liegt wohl in seiner Herausarbeitung des „Fortschrittsbegriffes".

Seiner Meinung nach verwandelt sich die menschliche Entwicklung aus einer rein passiven (unbewußten) mehr und mehr in eine aktive (bewußte), wird der Fortschritt auf den verschiedenen Gebieten, der zuerst „zufällig" sei, mehr und mehr durch den Menschen „bewußt", d. h. mittels wissenschaftlicher Methoden herbeigeführt;[1] der Fortschritt wird zur „Notwendigkeit"; wie früher der Mensch lernte, die Naturkräfte zu bändigen, so lerne er jetzt, die bisher blinden sozialen Kräfte beherrschen, gelange dadurch mehr und mehr zu einer wahren „Soziokratie", die letzten Endes eine Organisation des Glückes ermöglichen werde.

Das obenerwähnte Textbuch von Dealey und Lester Ward beginnt mit einer Klassifizierung der Wissenschaften, erläutert dann das Tatsachenmaterial, die Methoden und den Gegenstand der Soziologie, welcher die „Entfaltung menschlicher Leistungen" darstellt.

Nach Darstellung der sogenannten „Grundkräfte" (wie oben bei Angabe der Wardschen Einteilung erläutert) geht das Textbuch über zu den sogenannten „zielsetzenden Kräften" in der Gesellschaft. Es wird ausgeführt, daß ursprünglich nur das Individuum Zwecke verfolgte und die Gesellschaft ohne Eigenleben durch das Handeln der einzelnen vorwärts getrieben wurde; daß aber nach und nach „Gruppenorgane" ent-

---

[1]) Der Schreiber dieser Zeilen suchte den gleichen Grundgedanken 1912 in Paris durch Gründung des „Bundes für Organisierung menschlichen Fortschritts" praktisch zu verankern und ist augenblicklich im Begriffe, dem Bunde auf amerikanischem Boden ein neues Organ für Anwendung der Leitsätze auf die praktischen Entwicklungsfragen zu geben: „Records of Progress".

standen, welche das Gruppeninteresse so planmäßig zu erfüllen suchten wie der einzelne das seine. Der Zukunft sei es nun vorbehalten, einen geeinigten „Menschheitsorganismus" zu schaffen, der sich planmäßig fortentwickeln würde. Dieser Ausblick veranlaßt die Autoren des Buches, zu verlangen, daß die Gesellschaftswissenschaft eine Gesellschaftstechnik (Art of Society) hervorbringe, mittels welcher die Erkenntnis der sozialen Kräfte auch Anwendung zwecks richtiger Beeinflussung der sozialen Entwicklung finden könnte.

* * *

Diesem Wardschen Gebäude von Spekulationen steht das Lehrgebäude Giddings gegenüber, der die Soziologie als induktive Erfahrungswissenschaft behandelt. Wie schon früher erwähnt, legt er das Hauptgewicht auf die Methodik des Sammelns geeigneten Forschungsmateriales.

Er betont, daß die Zeit noch nicht reif sei für Aufstellung von wirklichen sozialen Gesetzen, daß man höchstens Hypothesen (Tentative formulations) über das leichtest zu beobachtende soziale „Tun" aufstellen könne, als Ausgangspunkte für weitere induktive Studien.

Als solch soziales „Tun" betrachtet Giddings vor allem den Austausch von Meinungen und Sympathien zwischen einander ähnlichen Individuen, das zu einem „Gemeinschaftsbewußtsein" führe.

Von der wissenschaftlichen Erforschung der Gesellschaft verlangt Giddings, daß sie mehr und mehr eine vollständige Beschreibung der Gesellschaftsentwicklung werde, wobei die einfachsten Phänomene als Grundbegriffe benutzt werden sollen zwecks Klarmachung der komplizierteren Phänomene.

Diese einfachsten Phänomene oder „Elemente" der soziologischen Beschreibung seien überwiegend psychologischer Natur. Die Soziologie knüpfe daher an die Psychologie an, so wie ihrerseits die Psychologie an die Biologie anknüpfe, oder letztere an die Gestaltungsgesetze der anorganischen Natur.

Hier seien einige charakteristische Definitionen von Giddings angeführt:

„Induktion“ = systematische Beobachtung und Aufzeichnung von Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten.

„Tatsache“ = die nahe Übereinstimmung vieler Beobachtungen oder Messungen der gleichen Erscheinung.

„Klasse“ = eine Mehrheit von Tatsachen, die einander in einigen Punkten gleichen.

„Verallgemeinerung“ = die Behauptung, daß eine beständige Beziehung bestehe zwischen zwei an sich unwandelbaren Klassen von Tatsachen (z. B. das sogenannte „Keplersche Gesetz“, welches besagt, daß die Planeten in Ellipsen um die Sonne kreisen. In diesem Beispiel sind die um die Sonne kreisenden Himmelskörper, die „Planeten“, die eine feststehende Tatsache und die elliptische Form ihrer Bahnen die andere feststehende Tatsache).

„Gesetz“ = die Behauptung einer bestehenden Beziehung zwischen einer Wandelbarkeit oder einer Gruppe von Wandelbarkeiten und einer anderen Gruppe von Wandelbarkeiten (z. B. das Gravitationsgesetz).

Als die zwei Hauptmethoden soziologischer Forschung bezeichnet er die „vergleichende“ und die „historische“ Methode. Er stützt sich vor allem auf quantitative Messungen (Statistik). Die Beschreibung, welche die Soziologie zu leisten habe, bestehe in Analyse und Klassifikation der sozialen Phänomene. Das Material für eine „Strukturalsoziologie“ werde von einer beschreibenden „Sozialanatomie“ geliefert, aber es reiche noch nicht hin für ausgedehnte Schlüsse auf die Ursachen der sozialen Erscheinungen.

Wie schon oben gesagt, betrachtet Giddings als grundlegendes Phänomen der Gesellschaftsentwicklung die gleichartige Reaktion ähnlich gearteter Individuen auf gleiche Reize. Daraus entwickle sich ein „Gemeinschaftsbewußtsein“, das die ursprünglich nur spontane Gleichartigkeit der Reaktion in bewußten gemeinsamen Willen verwandle.

Als Beispiele von solchen soziologischen Gesetzen, die man schon heute auf Grund der vorhandenen unzureichenden Materialien induktiv aufstellen könne, führt Giddings die folgenden an:

1. „Impulsive gesellschaftliche Aktion hat die Tendenz, sich in geometrischer Progression zu steigern, falls der Anreiz hierzu linear wächst.“

2. „Häufigkeit und Stärke der impulsiven gesellschaftlichen Aktionen nehmen ab, wenn die Fähigkeit der Menschen, ihre Zwecke durch indirekte und komplizierte Mittel zu verfolgen, zunimmt.“

3. „Eine Bevölkerung mit nur wenigen, harmonisch ausgeglichenen Interessen neigt zum Konservativismus.

Eine Bevölkerung mit mannigfaltigen, noch nicht miteinander ausgeglichenen Interessen neigt zum Radikalismus.

Nur eine Bevölkerung mit mannigfaltigen und gleichzeitig harmonisch ausgeglichenen Interessen neigt zu stetem Fortschritt.“

Giddings gibt in seinem letzten Buche eingehende Anleitungen für das Erheben von Enqueten zwecks Feststellung der Art bestimmter Gruppenreaktionen, z. B. im Falle eines Streiks oder eines Begebnisses in einer Schulklasse. Die letztere definiert er so: „Eine sich gelegentlich, jedoch nicht zufällig bildende Gruppe, vereint als Nebenerscheinung des gleichen Strebens von einander zuerst unbekannten Individuen, die von nah und fern in der Verfolgung gleicher Interessen und Ziele sich zusammenfinden.“

Giddings verlangt, daß zwecks Beurteilung der Reaktionen, die eine solche Gruppe auf Anreize äußert, zunächst folgende Daten über ihre Zusammensetzung erhoben werden sollen:

Zahl der Individuen, Rasse (Colour) derselben,
Nationalität der Individuen, Beruf derselben,
Spontaneität der Reaktion,
hauptsächlichstes Gruppeninteresse,
hauptsächlichste Gruppenmeinung,
hauptsächlichste Gruppensympathie,
hauptsächlichster Gruppenhaß,
hauptsächlichste Gruppenzustimmung,
hauptsächlichste Gruppenhochhaltung.

Diese Tabelle wird z. B. bei Beurteilung eines Streiks herangezogen oder bei Beurteilung eines Zwischenfalls, wie z. B. bei

Bedrohung von 15 Leuten in einem Boot bei stürmischem Wetter usw.

Aus einer Unmasse solcher Einzelbeobachtungen wird, so hofft Giddings, nach und nach wirklich ein induktives Material für eine sich in psychologischen Begriffen ausdrückende Soziologie erwachsen.

* * *

Welch weiter Sprung von diesem tiefgründigen, aber noch fern von allen praktischen Schlußfolgerungen bleibenden Forschen zum populären Textbuch von Professor Dow an der Baylor University in Texas, dessen Hauptthesen angeführt seien, um den hier üblichen soziologischen Schulvortrag zu veranschaulichen:

Dow wählt aus den verschiedenen Definitionen des Wortes „Soziologie" diejenige Professor Ellwoods aus, die da lautet: „Soziologie" ist die Wissenschaft, welche sich mit den menschlichen Verbänden, ihrem Ursprung, ihrer Entwicklung, ihren Formen und ihren Betätigungen befaßt." In Beurteilung der verschiedenen Richtungen auf dem Bereiche der Soziologie glaubt er von ihren Vertretern kritisch aussagen zu dürfen, daß, „wenn ein Soziologe eine neue Theorie entwickelt, er sich an ihr so berauscht, daß er nur mehr sie sehen kann und die ganze Wissenschaft auf ihre Grundlage zu stellen strebt, anstatt bloß jenes Teilgebiet, welches dazu wirklich geeignet ist." Nach Konstatierung dieses menschlich-allzumenschlichen Zuges, der den Soziologen nicht stärker eignen dürfte als den meisten Forschern, sagt er von ihren verschiedenen Schulen aus, daß viele von ihnen unsere Wissenschaft als allgemeines Studium der sozialen Probleme auffassen, während andere sie auf eine theoretische Analyse der menschlichen Gemeinschaftsbildung an sich beschränken wollen. Die ersteren Schulen fänden ihren Hauptvertreter in Ward, der, wie schon oben erwähnt, von der Soziologie verlangt, daß sie die Entwicklung der menschlichen Zivilisation und ihrer Einrichtungen (Familie, Sprache usw.) studiere. Als Vertreter der letzteren Schulen führt er vor allem Prof. Small und sein Werk „Soziologie als Studium von Gruppen und Gruppenaktionen" an.

Als weitere Gruppe führt er jene Soziologen an, die sich vor allem mit „sozialpsychologischen“ Problemen befassen (unter Annahme eines „gesellschaftlichen Bewußtseins“) und auf dieser Basis die Gruppenhandlungen, ihre Gründe und Methoden studieren.

Dow sagt wohl mit Recht, daß sich die Soziologie sowohl mit den Gesetzen der Gemeinschaftsbildung als auch mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Institutionen zu befassen habe, all dies im Rahmen der „reinen“ Soziologie, während die praktischen sozialen Fragen der Gegenwart den Bereich der „angewandten“ Soziologie bilden. Er betont: „Die Soziologie steht unabhängig neben den Schwesterwissenschaften Nationalökonomie, Staatswissenschaft, Geschichte, Anthropologie, Biologie, Psychologie und Ethik, wenn sie auch zum Teil das gleiche Tatsachenmaterial für ihre Forschungen zu benutzen hat.“

Dieser scharfsinnigen Einleitung des Dowschen Lehrbuches folgt leider nicht ein wirklich wissenschaftlich vertiefter Inhalt desselben, sondern eine viele Hunderte von Seiten füllende Behandlung rein praktischer Fragen, die, wie Dow selbst zugeben müßte, nur „angewandte“ Soziologie darstellen können; praktisch wertvoll, aber eben nur der zweite Teil der Wissenschaft.

Ähnlich ist ein anderes weit verbreitetes Lehrbuch, dasjenige von Prof. Hayes, beschaffen. Es legt Hauptgewicht auf Darstellung der geographischen, technischen, psychologischen und sozialen Fakten, mit denen sich auch der Soziologe zu befassen gezwungen ist. Nur ein ganz kurzes Kapitel ist der „reinen“ Soziologie gewidmet, der Analyse der Lebensgesetze der Gesellschaft selbst. Dann wieder, wie bei Dow, eingehende Behandlung praktischer Fragen.

Manmatha Chatterjee, ein zur Leitung des Sozialwissenschaftlichen Department am Antioch College berufener indischer Gelehrter, hat in dieser auch sonst pädagogisch führenden, von Dr. A. Morgan geleiteten Anstalt den Versuch unternommen, den Studenten Geschichte und Soziologie als Einheit zu bieten; d. i. die Entwicklung der menschlichen Institutionen und Denkprozesse von der Periode

des Pithecantropus bis zum heutigen Tage zugleich beschreibend vorzutragen, wie auch für Aufdeckung von Entwicklungsgesetzen zu verwerten.

* * *

Des ferneren sei hier noch der Soziologe der Harvard-Universität, Prof. Carver, erwähnt, der es als Hauptzweck der Soziologie betrachtet, eine Theorie des „sozialen Fortschrittes" auszuarbeiten, und ihre Hauptrechtfertigung in ihrer Anwendbarkeit auf praktische Sozialreform erblickt. Carver ist Neodarwinist und glaubt, daß aller Fortschritt aus dem Daseinskampf der einzelnen Gruppen erwachse, daß die vorzüglichst ausgebildeten siegen und ihre Werte im ganzen Menschheitsbereiche ausbreiten würden. Es sei daher durchaus zulässig, daß ein Staat dem Auslande gegenüber andere Wertmaßstäbe gelten lasse als den eigenen Angehörigen gegenüber.

Carver spricht sich zwar für Minimallohngesetze aus zwecks Verhütung von Verelendung und Rassendegeneration; im übrigen betont er aber, daß das Heil im Staats- wie im internationalen Leben nur auf dem Überleben der Tüchtigsten im Daseinskampfe beruhe. Er glaubt an die Umwandlung des amerikanischen Kapitalismus in eine soziale Demokratie, aber ohne jede vorhergehende Staatsinitiative, bloß durch die Durchsetzung der Arbeiterschaft im Daseinskampfe. Um ihr eine bessere Stellung im Verhältnis zwischen Angebot und Nachfrage zu sichern, glaubt er das Verbot aller weiteren Einwanderung in die U.S.A. fordern zu müssen.

Ein anderer Soziologe, der besonders Fragen allgemeinen Interesses brillant zu behandeln versteht, ist Prof. E. A. Ross von der Universität Wisconsin. In seinen „Principles of Sociology" geht er speziell auf Bevölkerungsprobleme, soziale Kraft in ihrem Einfluß auf menschliche Entwicklung, Prozesse innerhalb der Gruppen und Entwicklung der menschlichen Institutionen ein.

In einem anderen Werke „Social Control" beleuchtet er die verschiedenen Seiten, von denen aus die Gesellschaft Ordnung unter den Personen, die sie bilden, zu schaffen vermag:

Öffentliche Meinung,
Gesetz,
Glaube,
Suggestion,
Erziehung,
religiöse Einflüsse,
persönliche Ideenbildungen,
Zeremonien,
Kunst,
Aufklärung,
Illusionen,
Propagierung sozialer Werte.

Diese Faktoren sind gewiß von höchst ungleicher Wichtigkeit für die tatsächliche Kontrolle des Gesellschaftslebens, aber wir sehen aus ihnen die große Vielseitigkeit seiner Überlegungen.

Ross mag vielen als ein Eklektiker erscheinen; er behandelt seine Probleme sowohl historisch als psychologisch. Er selbst aber fühlt sich als Schüler von Lester Ward; ihm widmet er sein obenerwähntes Buch über „Social Control" mit den Worten: „Dem Pfadfinder und Meister der Gesellschaftsforschung."

Ross zitiert vielfach Beobachtungen anderer als Basis für seine Schlußfolgerungen und Verallgemeinerungen, in einer ähnlichen Weise etwa, wie es Westermarck in seinem Werke über die Entwicklung der Moral tut. Aber diese induktiven Materialien sind wohl nicht vollständig genug, um eine wirklich wissenschaftliche, beweiskräftige Unterlage für die von ihm formulierten Gesetze darzustellen. Es sind eher Illustrationen oder, zu einem Teile, Argumente für seine Meinungen. Die brillanten Essays von Prof. Ross haben darum wohl noch mehr Bedeutung für die Aufklärung breiter Leserschichten über Probleme der Gesellschaftswissenschaft als für die eigentliche Fortbildung der Wissenschaft selbst.

In einem früheren Abschnitte dieses Artikels wurde eine Definition der Soziologie von Prof. Ellwood zitiert. In einem eben erschienenen Werke „The Psychology of human Society" sucht dieser Gelehrte den gesamten Forschungsbestand der Soziologie, einschließlich der Arbeiten der letzten Jahre, zusammenzufassen, besonders auch die Beziehung zwischen

Psychologie und Soziologie scharf herauszuarbeiten. Prof. Giddings sagt von dem Buche, daß er für besonders wertvoll die Herausarbeitung der Unterschiede zwischen Gruppenpsychologie und Einzelpsychologie halte.

Ellwood beschäftigt sich in einem Artikel in der Januarnummer 1927 der englischen „Sociological Review" mit den jüngsten Entwicklungen in der amerikanischen soziologischen Wissenschaft. Ganz im Einklange mit unseren eigenen Auffassungen weist er auf die zentrale Stellung der psychologischen Schule innerhalb der amerikanischen Soziologie und auf den nach wie vor großen Einfluß von Lester Ward hin. Er zeigt indessen, daß diese gebietende Stellung von Vertretern einer mehr biologischen Richtung angefochten werde. Diese lege Hauptgewicht auf Probleme wie Vererbung und Selektion. Die „Principles of Sociology" von Bushee, 1923, werden als eines der Hauptwerke dieser Richtung zitiert.

Ellwood weist auf das ernste Streben der amerikanischen Soziologen hin, eine wirklich wissenschaftliche Methode zu finden. Er zitiert in dieser Richtung neben Giddings' methodologischen Forschungen, die in diesem Aufsatze bereits erwähnt wurden, ein anderes wichtiges Werk „Social Discovery" von Linderman.

Ch. Cooley verdient Beachtung für seine socialpsychologische Analyse, Harry Elmes Barnes durch seine Anwendung soziologischer Methoden auf die Geschichtsforschung (bekannter ist er freilich durch seine These einer französisch-russischen Schuld am Weltkrieg geworden).

* * *

Statistische Methoden wie überhaupt der Versuch exakter Größenmessung sozialer Phänomene stehen im Mittelpunkte des Interesses einer Gruppe von jüngeren Soziologen, die sich möglichst an die Vorgangsweise der naturwissenschaftlichen Forschung anlehnen wollen und in dieser Beziehung noch über Giddings hinausgehen. Unter ihnen sei Prof. W. F. Ogburn erwähnt, der sich sowohl in seinem Buche „Social Changes" mit allgemeiner Soziologie wie auch insbesondere mit Fragen der Sozialreform beschäftigt. Sowohl in einer Studie über den

Lebensstandard der Arbeiter in seiner Beziehung zur Entwicklung der Löhne wie auch in einer Arbeit über Kinderschutzgesetzgebung sucht er seine Folgerungen auf überaus eingehende, statistische Zusammenstellungen zu gründen. In seinem letzterwähnten Buche sucht er z. B. nicht bloß festzustellen, welche Beziehungen zwischen den Gesetzgebungen für Verbot der Kinderarbeit in den verschiedenen Staaten der Union bestehen, sowie daß diese Gesetzgebungen verschieden rasche Fortschritte machen (in diesem Zusammenhange stellt er sogar Statistiken über eingezogene Strafgelder auf), all dies unter Anwendung mathematischer Methoden und graphischer Illustrationen; er sucht auch durch minutiöse Statistik und Graphik die Frage zu klären, ob „Gleichförmigkeit in Altersgrenzen für Kinderarbeit zwischen den verschiedenen Staaten zunehme oder abnehme“. Ob man nicht durch weitaus einfachere Überlegungen diese Fragen ebensogut als mit Hilfe seines ungeheuren Apparates klären könnte, mag dahingestellt bleiben. Wir vermögen darum die Stellungnahme eines führenden Nationalökonomen Amerikas wohl zu verstehen, der uns in privater Darlegung nachstehende Auffassung über den Wert dieser Methoden mitteilte: „Diese Gruppe von Forschern übt gewiß einen nützlichen Einfluß aus, indem sie weitestmögliche Anwendung exakter Forschungsmethoden befürwortet. Aber sie mißversteht wohl das Wesen der sozialen Probleme und Phänomene und überschätzt die Möglichkeit, soziale Phänomene in Formeln von Naturgesetzen zu fassen. Diese Forscher scheinen zu meinen, daß menschliche Handlungsweise rein objektiv studiert werden könne, daß sie zurückgeführt werden könne auf Elemente, die einer Größenmessung fähig sind. Diese Regeln oder Verallgemeinerungen werden dann benutzt, um Vorschriften für die Beeinflussung menschlicher Handlungsweise aufzustellen. Mit anderen Worten, man schlägt vor, die menschlichen Materialien in derselben Weise zu verarbeiten wie die Materialien der rein physischen Welt. Das heißt wohl, positivistische Gesichtspunkte viel weiter treiben, als Auguste Comte es je getan hat, und die Methode selbst ad absurdum führen.“

Diese Schlußfolgerungen sind wohl voll und ganz richtig für die verwickelten Fragen sozialpsychischen Geschehens. Je

mehr indessen ein Problem in seine einfachsten Elemente zerlegt werden kann und jedes dieser einfachsten Teilprobleme isoliert studiert werden kann, desto fruchtbarer kann wohl die rein statistisch-mathematische Methode wirken, obwohl man sich auch vor Übertreibungen hüten muß.

Auch die „Soziologischen Laboratorien" mehrerer amerikanischer Universitäten, die ja im wesentlichen bis jetzt nur statistische Institute sind, haben sich in den letzten 20 Jahren wohl nicht so fruchtbar entwickelt, als der Schreiber dieser Zeilen im Jahre 1904, als er im „Sociological Laboratory" der Columbia University, New York, arbeitete, gehofft hatte.

Aber das Interesse für Soziologie und die Stellung der Wissenschaft im Lehrplane der amerikanischen Hochschulen haben sich allerdings so weit entwickelt, als man nur wünschen konnte. Nach der richtigen Methode wird immer noch gesucht, aber das Problem ist eben sehr schwierig, und Amerika ist zumindest ebenso weit, eher wohl weiter auf dem Wege zu einer wirklich leistungsfähigen Methode soziologischer Forschung als irgend eine andere Kulturnation. Es gilt, die Brücke zu finden zwischen der großen Fülle soziologischer Metaphysik und der ebenso gewaltigen Fülle exakter Einzelbeobachtungen, die überwiegend noch nicht miteinander verknüpft sind. Die erstere birgt viele wertvolle Leithypothesen in sich; aus den letzteren könnten durch eine wirklich leistungsfähige Methode manche Verifizierung, viele Verallgemeinerungen, manche sozialen Gesetze abgeleitet werden. Vieles deutet darauf hin, daß der amerikanischen soziologischen Forschung allmählich dies große Werk gelingen werde.

Abhandlungen in Zeitschriften.

Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik, VII, 4—5. L. Herzberg, Die philosophischen Hauptströmungen im Monistenbund.

Blätter für deutsche Philosophie, II, 2. F. Medicus, Fichtes Religionsphilosophie im Schatten einer theologischen Kritik.

Kantstudien, XXXIII, 1—2. N. Hartmann, Max Scheler. — H. Hasse, Die Grundlagenkrisis der griechischen Mathematik. — E. Przywara, Die Problematik der Neuscholastik.

— XXXII, 2—3. Carl Stumpf, William James nach seinen Briefen. — P. Bommersheim, Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie des Organischen.

Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, XLI, 2. K. Friedemann, Ibsen und das Christentum.

Zeitschrift für Ästhetik, XXI, 2. M. Dessoir, Kunstgeschichte und Kunstsystematik.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, IV, 2. E. W. Eschmann, Zur politischen Struktur des Mittelalters.

Mind, XXXVII, 147. H. F. Hallett, Spinoza's conception of eternity.

The International Journal of Ethics, XXXVIII, 4. E. O. Bassett, Plato's theory of social progress.

The Monist, XXXVIII, 3. A. K. Sharma, The relation between Buddhism and the Upanishads.

The Philosophical Review, XXXVII, 4. H. G. Townsend, The pragmatism of Peirce and Hegel.

— XXXVII, 1. H. C. Longwell, Medieval and modern philosophy.

Revue d'Histoire de la Philosophie, II, 2. A. Levi, La teoria strica della verità e dell' errore.

Revue de Métaphysique et de Morale, XXXV, 3. K. Berthelot, La sagesse de Goethe et la civilisation de l'Europe moderne.

— XXXIV, 4. J. Wahl, Commentaire d'un passage du la phénoménologie de l'esprit de Hegel.

Revue de Philosophie, XXVIII, 2. R. Jolivet, La philosophie religieuse de Brunetière.

Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, LII, 1—2. E. Bréhier, Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère.

Giornale Critico della Filosofia Italiana, IX, 1. G. de Giuli, Appunti critici sulla morale cartesiana.

— VIII, 3. G. della Volpe, Il problema della fénomenologia Hegeliana. — G. de Giuli, La teoria cartesiana dell' errore.

— VIII, 4.* Leonardo Grassi, Il panteismo di Faust et lo Spinozismo del Goethe.

Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, VII, 6. V. Beonio-Brocchieri, Osservazioni sulla filosofia storico-politica di Oswald Spengler.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Berlin W 8.

Abhandlungen in Zeitschriften.

Archiv für Philosophie und [illegible] Kritik, VI, 1–2. L. [illegible], Die philosophischen Hauptströmungen der Gegenwart.

Blätter für deutsche Philosophie, II, 2. F. [illegible], [illegible] Religionsphilosophie im Rahmen seiner Metaphysik [illegible].

Kantstudien, XXXIII, 1–2. [illegible], Das Schöne. — H. [illegible], Die Grundlagenkrisis der gegenwärtigen Mathematik. — F. [illegible], Die Philosophie im Neukantianismus.

— XXXIII, 3–4. Carl Joseph Friedrich, Kant nach seinen Briefen. — V. [illegible], Die [illegible] Rolle des inneren Zweckbegriffs und [illegible] Philosophie des Organischen.

Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, XLI, 2. [illegible], Problematik, Sein und das [illegible].

Zeitschrift für Ästhetik, XXI, 2. M. Dessoir, Kunstgeschichte und Kunstwissenschaft.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, IV, 2. [illegible], Zur politischen Struktur des Mittelalters.

Mind, XXXVII, 147. H. F. Hallett, Spinoza's conception of eternity.

The International Journal of Ethics, XXXVIII, 1. E. C. [illegible], [illegible] theory of social progress.

The Monist, XXXVIII, 2. [illegible], The relation between Buddhism and the Upanishads.

The Philosophical Review, XXXVII, 4. [illegible], The pragmatism of Peirce and Hegel.

— XXXVII, 5. [illegible], Medieval and modern philosophy.

Revue d'Histoire de la Philosophie, II, 2. A. Levi, La teoria stoica della verità e dell' errore.

Revue de Métaphysique et de Morale, XXXV, 1. E. [illegible], Les [illegible] de [illegible] et la civilisation de l'Europe moderne.

— XXXV, 3. J. Wahl, Commentaire d'un passage de la phénoménologie de l'esprit de Hegel.

Revue de Philosophie, XXVIII, 2. [illegible], La philosophie religieuse de Renouvier.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, LIII, 1–2. [illegible], [illegible] et [illegible].

Giornale Critico della Filosofia Italiana, IX, 1. [illegible], [illegible] sulla morale cartesiana.

— IX, 2. G. della Volpe, Il problema della [illegible] Hegeliana. — G. [illegible], La teoria cartesiana dell' errore.

— IX, 3. Leonardo [illegible], Il problema di Faust [illegible] del Goethe.

Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, VIII, 3. V. [illegible], Considerazioni sulla filosofia storico-giuridica di Oswald Spengler.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Berlin W 8.

Monographien zur philosophischen Forschung
herausgegeben von Dr. Georgi Schischkoff

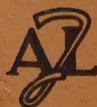
Band II:

RUDOLF ZOCHER

TATWELT UND ERFAHRUNGSWISSEN

Eine Voruntersuchung zur Philosophie der Wirklichkeit und der empirischen Wissenschaften

1948. 98 Seiten. Broschiert. DM 12.-



„Journalfranz" Arnulf Liebing, oH
8700 Würzburg 2/Germany, Postfach 1136